UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00268159 1

Walter, Thomas Friedrich
Die religionsphilosophischen Grundgedanken Hermann Lotze's

B
3298
R4W3

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/diereligionsphil00walt

Die religionsphilosophischen Grundgedanken Hermann Lotze's.

LIBRARY UNIVERSITY OF TORONTO

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER

PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE

EINER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

KÖNIGL. BAYER. FRIEDRICH-ALEXANDERS-UNIVERSITÄT

ZU

ERLANGEN

VORGELEGT

VON

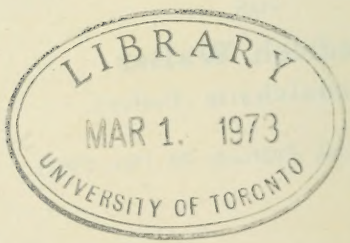
Friedrich Walter

aus Sindolsheim (Baden).

(Tag der mündl. Prüfung: 30. Okt. 1900.)

Freiburg i. Br.
Druck von Karl Henn.
1901.

B
3298
R4W3



Einleitung.

Die Begründung einer idealistischen Metaphysik ist nicht gleichbedeutend mit dem Wahrheitsbeweis für die Religion. Und doch ist nicht bei jeder Metaphysik eine religiöse Weltanschauung möglich, nicht z. B. bei einer materialistischen Weltanschauung, sondern nur unter der Voraussetzung, dass der Geist mehr ist als eine Funktion materieller Substanzen. Gleichwohl finden wir auch den Gedanken vertreten, dass die Lehren der Religion jeder Metaphysik entraten können, gegen jede Metaphysik gleichgiltig seien und sich ebensowohl mit einer materialistischen wie mit einer idealistischen und dualistischen Grundüberzeugung vertrügen. Diesen Gedanken finden wir bei Ritschl und seiner Schule ausgesprochen. Ritschl's Tendenz ist diese, im Gegensatz zu der Vermischung des Christentums mit der Philosophie und dem natürlichen Welterkennen die christliche Wahrheit lediglich aus der Offenbarung Gottes in Christo abzuleiten. Dazu wird zunächst bei dem Versuche, ein einheitliches System von Glaubensaussagen zusammenzufassen, aller Metaphysik mit ihren Abstraktionen über Sein, Substanz und Natur der Abschied gegeben.

Thatsächlich vertritt jedoch auch Ritschl eine Metaphysik und zwar eine naiv-dualistische. Schon

die einfache Aussage „Gott existiert“, gleichviel auf welchem Weg gewonnen, ist ein metaphysischer Satz, von dem nicht zu begreifen ist, wie er vereinbar sein soll mit einer Theorie, für welche eine Welt starrer Atome die Wirklichkeit bildet. Wenn man anders urteilt, so kann man höchstens zu einem völlig verflüchtigten Gottesbegriff kommen, indem man irgendwelche Naturerscheinungen als Gott bezeichnet. Typische Beispiele hierfür sind David Friedrich Strauss[1]) und Ernst Häckel[2]).

Wollen wir also nicht zur Ausflucht der mittelalterlichen Scholastik zurückkehren, wonach vor dem Forum der Philosophie falsch sein könne, was die Theologie als wahr behaupten müsse, so wird man offenbar dazu gedrängt, der Wissenschaft und mit ihr der Philosophie das Recht einzuräumen, von sich aus ein einheitliches Weltbild zu entwerfen und von ihm aus die Entscheidung in religiösen Dingen abhängig zu machen. Dabei kann es aber nicht genügen, die religiöse Weltanschauung als mit der Wissenschaft allenfalls vereinbar aufzuzeigen, sondern es müssen sich Thatsachen nachweisen lassen, die ihre unabweisbare Notwendigkeit darthun.

Dieses Recht der Vernunft hat freilich noch keine Kirchengemeinschaft rückhaltlos anerkannt, die protestantische Orthodoxie so wenig als der Katholizmus. Da nämlich die Religion den Anspruch erhebt, auf göttlicher Offenbarung zu beruhen, so behauptet man hier im Besitze einer höheren Wahrheitsquelle zu sein und ein ewig Gültiges zu vertreten, das über alle menschliche Kritik schlechthin erhaben sei. Nicht etwa nur der Lehre von der doppelten Wahrheit hat

---

[1]) D. F. Strauss: Der alte und der neue Glaube.

[2]) E. Häckel: Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft.

daher die Kirche sich zugewandt, sondern die Gleichberechtigung beider Aussagen durchaus verneint und die unbedingte Unterwerfung der Vernunft unter die Offenbarung gefordert. Dieser „supranaturalistischen“ Weltanschauung steht feindlich gegenüber der Rationalismus, welcher die Objekte des Glaubens vor allem die Gottesidee als notwendige Ergänzung des kosmologischen Weltbildes zu begreifen sucht, eine Denkweise, welche Organ und Massstab der religiösen Erkenntnis in der Vernunft, den Inhalt der Religion im sittlichen Handel sieht.

Während infolge der empirischen Philosophie Locke's in England der Deismus, in Frankreich ein materialistischer Atheismus Boden gewann, ward der Rationalismus in Deutschland begründet durch die Leibniz-Wolff'sche Schule. Der Begründer des deutschen philosophischen Rationalismus war Leibniz. Er stellte die Vernunftreligion der geoffenbarten, der positiven Religion gegenüber. Aufklärung und Tugend sind die wesentlichen Bestandteile der Religion, alles übrige, wie Dogma und Kultus, hat nur einen abgeleiteten Wert. Die positiven Glaubenssätze können nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden; dagegen lassen die Sätze der natürlichen Religion eine strikte Demonstration zu. Mit Hilfe der sogenannten Gottesbeweise, die wohl brauchbar, aber verbesserungsbedürftig sind, versucht Leibniz, die Existenz eines allmächtigen und allgütigen Gottes darzuthun.

Die religionsphilosophische Anschauung dieses Denkers fand weitere Verbreitung durch Christian Wolff und dessen Schüler. Die Popularphilosophen und Nicolai's „Allgemeine Deutsche Bibliothek“ schlossen sich ihnen an und traten für eine bisweilen seichte Aufklärung ein, welche auf religiösem Gebiete nichts gelten lassen wollte, was sich vor dem „gesunden Menschenverstand“ nicht rechtfertigen könnte.

Den ersten philosophischen Gegner fand der Rationalismus in Kant. Er hat die Schwächen der schulmässigen Beweise für das Dasein Gottes ein für alle Mal aufgedeckt. Wir müssen ihm selbst dann recht geben, wenn wir uns auch genötigt sehen, seine erkenntnistheoretischen Anschauungen zu verlassen und der Metaphysik wieder eine Stelle in der Wissenschaft einräumen. Kant seinerseits hat erkannt, dass die religiöse Erfahrung zu dem ethischen Charakter des Geisteslebens in Verbindung gesetzt werden müsse. Der Gottesglaube wächst nach Kant aus der Sittlichkeit hervor. Moral ist ursprünglich und unabhängig; die Religion kommt als Zweites zu ihr ergänzend hinzu; sie ist Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Neben Kant gilt als Ueberwinder des Rationalismus Schleiermacher, welcher die Wurzel des religiösen Gedankens in der inneren Erfahrung sucht. Nach ihm ist die Gottheit nicht erkennbar aus der Offenbarung, noch aus Vernunftgründen oder der Moral, sondern aus dem Gefühl. Gottesbewusstsein ist gleich schlechthinigem Abhängigkeitsbewusstsein vom unpersönlichen Absoluten.

Der Gedanke, dass die religiöse Erfahrung zu dem ethischen Faktor des Geisteslebens in Beziehung gesetzt werden müsse, ist seither nicht wieder verschwunden. Wir finden ihn z. B. auch bei Ritschl vertreten.

Es sei hier noch einer neueren Theorie des religiösen Erkennens Erwähnung gethan, welche man als die evolutionistische bezeichnen kann. Das Wesen dieser Anschauung besteht darin, dass sie den Gottesglauben zwar wie die religiösen Vorstellungen überhaupt auf rein anthropologisch-psychologischem Wege entstanden sein lässt, gleichwohl aber annimmt, dass die ganze zu seiner Ausbildung führende immanente Entwicklung gottgeordnet, mithin dieser geschicht-

liche Prozess unter den Gesichtspunkt der Offenbarung zu stellen sei.

Von neueren Philosophen und Theologen, welche versuchten die Wahrheit der Religion in der Weise des Rationalismus, also ohne Zuhilfenahme der psychologischen Thatsache der Religion selbst, zu begründen, verdient in erster Reihe Lotze genannt zu werden. Die Wege, welche Lotze hiebei eingeschlagen hat zu verfolgen, wird unsere Aufgabe sein. Wir werden am Schlusse urteilen müssen, ob sie die richtigen gewesen sind, ob sie auch zu dem Ziele führen, das sich Lotze gesteckt hatte, nämlich zu dem, Glauben und Wissen zu versöhnen.

Darstellung der religionsphilosophischen Grundgedanken Lotze's.

I.

Stellung im System, Begriff und Aufgabe der Religionsphilosophie.

Lotze bezeichnet in den Grundzügen der Logik und Encyklopädie die Philosophie als eine Untersuchung, welche zu ihrem Gegenstand die Begriffe hat, die in den speciellen Wissenschaften, sowie im Leben als Prinzipien der Beurteilung der Dinge und Handlungen gelten. (Encykl. § 1.)

Zu dieser Untersuchung nötige uns die Erfahrung, dass ein unbefangener Gebrauch dieser Grundbegriffe uns oft zu Widersprüchen führt, sodass es notwendig erscheint, den eigentlichen Sinn dieser Begriffe und die Grenzen ihrer Giltigkeit festzustellen.

Diese Definition erinnert uns an Herbart, welcher die Philosophie als eine Bearbeitung der Begriffe fasst. Von Herbart hat Lotze auch die Trennung der Philosophie in eine solche über die Welt des Seienden und eine solche über die Welt der Werte.

Wir werden jedoch thatsächlich finden, dass bei Lotze die praktische Philosophie in engster Verbindung mit der theoretischen Philosophie steht, ja dass Lotze geradezu die Metaphysik durch Ethik begründet.

Die Erklärung dessen, was ist oder geschieht, ist die Aufgabe der theoretischen Philosophie. Ihre Grundlage bildet die Metaphysik, welche unsere notwendigen Gedanken über das Seiende und den Zusammenhang der Dinge im Allgemeinen entwickelt. Von ihren beiden Zweigen behandelt die Naturphilosophie die Erscheinungen der physischen Natur, die Psychologie das beobachtbare Geistesleben. Die Erklärung dessen, was gefällt, oder sein soll, geben uns Aesthetik und praktische Philosophie oder Ethik.

Wir werden jedoch nicht zufrieden sein mit der einfachen Beantwortung der Frage nach dem, was ist, und dem, was sein soll. Das Bedürfnis zu wissen, wie beides zu einander passt, und welche Ergänzung das unserer Erfahrung zugängliche Bruchstück der Welt bedarf, um sowohl widerspruchslos zu sein, als unseren ästhetischen Voraussetzungen von der Vollkommenheit der Welt zu entsprechen, versucht die Religionsphilosophie zu befriedigen. (cf. ferner Encykl. § 25, III. Aufl., S. 120.)

„Nun ist das Bedürfnis der Religionsphilosophie dieses, eine umfassende Weltansicht aufzustellen, welche die engen Grenzen unserer Erfahrungserkenntnis überschreitet und das sozusagen vor uns aufliegende angefangene Muster der Weltzeichnung bis zur Vollständigkeit ergänzt, um zu zeigen, dass im Ganzen der Welt der Grund aller unserer Hoffnungen, nämlich jene Einheit des Guten und des Wirklichen vorhanden sei, die wir in der Erfahrung hie und da beobachten.“

Drei Möglichkeiten über die Entstehung der religiösen Wahrheiten nimmt Lotze an, die eine verschiedene Darstellung und Systematisierung erheischen würden. Ist aller Inhalt der „religiösen Wahrheit“ Erzeugnis der Vernunft, so ist die Philosophie das

einzig berechtigte Organ seiner Darstellung und Systematisierung. Stammt die religiöse Wahrheit aus einer Offenbarung, so hat die Philosophie immer noch eine Aufgabe, und zwar eine doppelte, für's erste dieselbe nach ihrer Offenbarung für den ganzen menschlichen Geist verständlich zu machen und zu zeigen, dass sie in der Offenbarung den befriedigenden und überzeugenden Abschluss der Gedankengänge gefunden habe, in denen sie sich selbst bewegte, und ferner die zweite Aufgabe, aus der Hülle der mit der Offenbarung gegebenen Aeusserlichkeiten den Kern der Wahrheit herauszuschälen und diesen wertvollen Sinn als ein zusammenhängendes Ganzes methodisch darzustellen. Eine dritte Möglichkeit ist noch denkbar: Die Religion ist nur ein krankhaftes Erzeugnis der menschlichen Geistesentwicklung, dann bliebe der Religionsphilosophie nur die traurige Aufgabe, diesen grossen Irrtum des menschlichen Geistes und die Entstehung dieses Irrtums nachzuweisen.

Die wesentliche Aufgabe für die Lotze'sche Religionsphilosophie bleibt der Nachweis derjenigen religiösen Ueberzeugungen, zu denen die Vernunft selbst notwendig hindrängt, und nur indirekt würden die Hauptpunkte der beiden anderen Aufgaben damit berührt werden.

Die erste Auflage der Grundzüge der Religionsphilosophie zeigt diese rationalistische Auffassung noch deutlicher. „Die Aufgabe unserer Untersuchungen wird hiernach die sein, zu ermitteln, wieviel in der That die Vernunft allein uns über die übersinnliche Welt sagen kann: dann: wie weit ein geoffenbarter religiöser Inhalt mit diesen Grundlagen vereinigt werden kann. Die Kritik der Irrtümer endlich ist in jedem Einzelfalle mit einzuschliessen." (Relph. I. Aufl., § 1.)

Den Inhalt selbst der religiösen Wahrheit brauchen wir nicht neu zu erzeugen; er liegt vor uns als etwas Gemeinsames in allen Religionen. Dieses Gemeinsame ist der „Glaube an eine geistige Macht, welche die Welt erzeugt und beherrscht, mit derselben in einem beständigen Verhältnis steht und endlich auch zu dem Geist des Menschen in Verhältnisse tritt, ihm religiöse Pflichten auferlegt oder bestimmte Hoffnungen gewährt.“ (Relph. III, § 5.)[1])

Eben den Nachweis zu liefern, dass auch eine unbefangene philosophische Weltbetrachtung uns zur Ueberzeugung von der Existenz dieser geistigen, die Welt erzeugenden und beherrschenden Macht führt, welche wir Gott nennen, darin sucht Lotze in den Grundzügen die Hauptaufgabe der Religionsphilosophie. Es wird zunächst der Nachweis geliefert, dass eine vernunftgemässe metaphysische Untersuchung uns auf den Begriff eines einzigen realen Wesens führt, dem alle Einzeldinge sowohl ihrer Natur nach als ihrer Form nach unterworfen sind, und zweitens wird ausgeführt, dass diesem Begriff des Absoluten der Begriff der Persönlichkeit nicht widerstreitet.

Die folgenden Kapitel: „Von der Schöpfung“, „Von der Erhaltung“, „Von der Religion der Welt“, ebenso die sich daran anschliessende Erörterung „Vom Uebel und vom Bösen“ behandeln das Verhältnis dieser geistigen Macht zu der Welt. Die beiden Schlusskapitel der „Grundzüge der Religionsphilosophie“ behandeln „Religion und Moral“, „Dogmen und Konfessionen“.

---

[1]) Ich citiere im Folgenden stets die dritte Auflage der „Grundzüge der Religionsphilosophie“ und des „Mikrokosmus“, wenn nicht ausdrücklich auf die Ausführungen älterer Auflagen verwiesen wird.

Sie streifen nur kurz die Beziehungen des Religiösen zum Ethischen im Menschen und die Manifestierung des religiösen Gedankens in der Geschichte.

Wir vermissen vor allen Dingen eine Ausführung über Wesen und Geschichte der Religion, mit welcher sich unseres Erachtens unbedingt die Religionsphilosophie, als eine philosophische Erkenntnis der Religion zu befassen hat. Leider hat Lotze selbst kein ausführliches systematisches Werk über Religionsphilosophie uns hinterlassen. Ohne Zweifel hätten wir in demselben das Vermisste gefunden. Vielleicht auch lag dem „Mediciner" eine spekulative Erörterung über Begriff, Wesen und Geschichte der Religion fern.

Wir werden derartige Gedanken zwar bei Lotze finden können, wenn auch nicht in einem System, so doch in zahlreichen, trefflichen Ausführungen in verschiedenen Kapiteln seines berühmten Hauptwerkes, des „Mikrokosmus."

Die Grundzüge der Religionsphilosophie jedoch kennen, wie wir nochmals betonen, nur die oben genannte Aufgabe.

Wir gehen bei der Einteilung der nachfolgenden Untersuchungen von dem Begriff der Religionsphilosophie aus. Die Religionsphilosophie bemüht sich um eine philosophische Erkenntnis der Religion. Der erste Anstoss zu einer tiefer gehenden Betrachtung der Religion ging aus von der Frage, ob die Lehren der Religion über Gott, die Welt und ihr beiderseitiges Verhältnis übereinstimmen mit den Aussagen der Philosophie. Es war das metaphysische Problem, das zuerst die Philosophen beschäftigte.

Erst als man die ebengenannte Frage nicht mehr voll bejahen konnte, wandte man sich einer historischen Betrachtung der vielen positiven Religionen zu. Zunächst mit der Absicht, von ihren Lehrsätzen die gemeinsamen als wesentliche festzuhalten. Das psycho-

logische Problem endlich hat die subjektive Religion oder das religiöse Leben des einzelnen Frommen, welches der Sphäre des geistigen Lebens angehört, zum Gegenstand. Diese Frage hat zuerst Schleiermacher mit wissenschaftlicher Schärfe untersucht.

Diese drei Probleme, das metaphysische, historische und psychologische — als der Inhalt der Religionsphilosophie — sollen das Einteilungsprinzip für unsere Darstellung der religionsphilosophischen Grundgedanken Lotze's abgeben.

Wir werden ausgehen von der Geschichte der religiösen Anschauungen der Menschheit und werden dann im zweiten Kapitel das psychologische Wesen der Religion erörtern. Das dritte Kapitel wird dann die Lehre von Gott und seine Beziehung zur Welt darlegen. Die beiden ersten Kapitel zeigen uns den Religionsbegriff Lotze's, das dritte den Gottesbegriff.

II.

Das historische Problem.

Die Natur pflegt als erste Führerin zu religiösen Anschauungen zu gelten. Auf verschiedenen Wegen leitet ihre Beobachtung zu Versuchen, den wahrnehmbaren Inhalt der Wirklichkeit durch Fortsetzungen zu ergänzen, welche nur dem Blicke des Glaubens sichtbar werden. Die Betrachtung der Natur ermuntert uns den wahrnehmbaren Inhalt derselben zu ergänzen, nach rückwärts durch Phantasieen über die Entstehung der Welt, nach vorwärts durch Spekulationen über den Zusammenhang der Dinge, in welchen das vergehende irdische Leben, um fortzudauern, einmündet. Beiderlei Gedanken werden dann mit der Kenntnis des Wirklichen zu einem mehr oder weniger geschlossenen Ganzen zusammengefasst.

Derartige Mythologieen dienen nicht blos theoretischen Interessen, sondern in diesen kosmologischen Anschauungen spricht das menschliche Gemüt zugleich sein Urteil aus über den Wert der Welt und über die Erfüllung, welche seinen eigenen ununterdrückbaren Bedürfnissen der Zusammenhang der Dinge gewährt oder versagt, und immer knüpft sich an die

Bilder, die von den schaffenden und erhaltenden Kräften entworfen werden, eine mehr oder minder entwickelte Meinung über die Stellung, die zu ihnen der Mensch hat oder handelnd sich geben soll. In die bunte Verwirrung der Thatsachen unserer Welt haben sich die Völker mit verschiedenen Graden geistiger Regsamkeit, mit verschiedenem Temperament und unter dem Einfluss sehr verschiedener Lebensweisen versenkt, und nach dem Maasstabe dieser Begabung haben sie Weltansichten von mehr oder minder Reichtum und Klarheit geschaffen. Man mag mit Recht in dieser Verknüpfung, Ausdeutung und Ergänzung der Naturerscheinungen die ersten Anfänge der Religion suchen; den vollen Wert des Namens wird man erst Weltauffassungen zugestehen können, in denen zum massgebenden Ausgangspunkte wird, was hier nur verstohlen mitwirkt:

> „Die bewusste Anerkennung der unbedingten Geltung und Wahrheit des Sittlichen und des Heiligen gegenüber alledem, was Thatsache ist oder Thatsache zu sein scheint.“ (Mikr. III, 334.)

Die Naturerfahrung für sich führt zwar leicht zur Erkenntnis einer überirdischen Macht, welche das Ganze der Natur beherrscht und ihren Gang leitet, aber sie giebt uns keinen Aufschluss über ihren Sinn und unsre Stellung zu ihr, sie lehrt uns niemals sittliche Wahrheiten. Selbst die vollkommenste wissenschaftliche Naturerkenntnis vermag dies nicht zu leisten, denn die richtige Erkenntnis des Thatsächlichen schliesst nicht unbedingt die richtige Schätzung seines Wertes ein.

Es ist also nicht angebracht, aus der wissenschaftlichen Erkenntnis des Universums religiös-sittliche Grundsätze abzuleiten. Umgekehrt aber führen auch „von der Stimme unseres Gewissens und von

dem, was wir als Offenbarung verehren, nur sehr schwankende Brücken zu unsicheren Fernsichten auf den Bau und die Gliederung des Weltganzen.“ (Mikr. III, 337.)

Doppelt unrichtig wäre es, „für die Gesinnung heilige Vorschriften und Ziele aus einer überirdischen Metaphysik des Weltbaues abzuleiten und vielleicht um ihretwillen den einfachen, unbedingten und nicht universumskundigen Geboten des Gewissens Schweigen aufzulegen.“ (Ebenda.)

Religion hat sich an die sittliche Bildung anzulehnen. Es giebt keine theoretische Beweisführung für die religiöse Ueberzeugung. Das einzige den Menschen gemeinsame Element, worauf man sich zur Begründung der Religion berufen könnte, besteht in den „Aussprüchen des Gewissens“, die zwar zunächst nur sagen, was sein soll, aber dann doch indirekt eine Folgerung erlauben auf das, was ist. Die sittliche Weltanschauung ihrerseits weist eine Verbindung mit der religiösen Anschauung nicht zurück, sondern findet in einer solchen erst eigentlich ihren Abschluss.

Der Orient ist, wie der Ausgangspunkt unserer Kultur und die Wiege der Philosophie, auch die Heimat aller Religionen, die für die Geschichte der Menschheit entscheidend gewesen sind. „Dort war die Phantasie der Menschheit schon frühzeitig für die zahlreichen Analogien empfänglich gewesen, mit denen die sichtbare Wirklichkeit über sich selbst hinausweist, und hatte in grossartigen Umrissen Bilder einer übersinnlichen Welt entworfen, die Anfang und Abschluss, Ergänzung und Erklärung des Diesseits enthielt.“ (Mikr. III, 4. Aufl. 329).

Die Phantasien der Menschen, und ganz besonders der Orientalen, waren frühzeitig auf das Ganze gerichtet, und den Anschauungen über das

Weltganze wurde ein tiefgreifender Einfluss auf die Gestaltung des privaten und des öffentlichen Lebens gewährt. Der Inhalt des religiösen Glaubens durchdrang die kleinen Gebräuche des täglichen Lebens, die Gewohnheiten des Verkehrs und die Ordnungen der Sitte. Die religiös verpflichtenden Gebote fanden unbedingten Gehorsam bis zu vollkommener Entsagung. Dieser weitsichtige, zusammenfassende Blick, dieser kontemplative Geist ist dem Orient in vielen Beziehungen bis heute geblieben. Im Abendlande trat eine entgegengesetzte Neigung um so mehr zutage, je mehr sich dasselbe vom Orient löste.

War hier die Phantasie auf die zusammenfassende Anschauung des Ganzen gerichtet, so dort auf die allgemeinen Gesetze, auf denen die Wirklichkeit und die Bewegung derselben beruht. Fand der Orient das Bild eines Abgeschlossenen, eines Vollendeten, so fand der Occident durch die Kenntnis der allgemeinen Gesetze ein Unvollendetes, an dessen Verwirklichung sich noch arbeiten lässt. Die Folge dieser Grundanschauungen des Abendlandes war eine Abnahme des religiösen Geistes in demselben. Statt in der Religiosität die Quelle unserer sittlichen Verpflichtungen zu sehen, suchte man dieselben durch weltliche Prinzipien zu begründen.

In der Wissenschaft trat die exakte Naturforschung, die mit Vorliebe die kleinsten Erscheinungen des organischen Lebens erforscht, an die Stelle der Spekulation. Das Recht der einzelnen Persönlichkeit wird betont und hervorgehoben gegenüber der Rücksicht auf die Gesammtheit.

Unzweifelhaft war das Eindringen des aus dem Orient stammenden Christentums eine mächtig aufsteigende Welle, welche diesen Rückgang religiössittlicher Weltbetrachtung unterbrach, aber nicht wiederzukehren verhindern konnte.

Kurz, aber treffend hat uns hier Lotze den Unterschied in der Grundrichtung des morgen- und abendländischen Geistes gezeichnet. In seinem Denken vereinigten sich beide Geistesrichtungen: in Lotze lebte ein gleich lebendiger Sinn für den Geist des Hauses „Universum", wie für die Hausordnung.

Unser Philosoph bekennt selbst am Schlusse seines berühmten Hauptwerkes:

„Und wie in der Erkenntnis, so schien es uns im Leben die Summe der Weisheit, das Geringe nicht zu vernachlässigen, aber es nicht für gross anzugeben: nur für das Grosse sich zu begeistern, aber im Kleinen getreu zu sein. Beistimmung hatten wir weder für die Bestrebungen, welche ohne Achtung vor dem allgemeinen geistigen Mechanismus des Rechtes die menschlichen Verhältnisse nach geistvollen Eingebungen ordnen möchten, noch für jene, die im Dienste dieses Mechanismus erstarrt, nur die Herstellung gesetzlicher Thatbestände fordern." (Mikr. III, 4. Aufl., 622.)

„Der Anblick des Weltganzen ist überall Wunder und Poesie: Prosa sind nur die beschränkten und einseitigen Auffassungen kleiner Gebiete des Endlichen."

Aber hinzufügen wollen wir das Andere:

„Es ist nicht die Aufgabe des Menschen, den Namen dieses Wunders unnützlich zu führen und in seiner beständigen Anschauung zu schwelgen, sondern vor Allem das bescheidenere Gebiet jenes Wissens zu pflegen, dessen Kraft uns zwar nie bis zum Besitze des gelobten Landes führen, aber die Richtung nach ihm vor allzu weiter Abirrung behüten kann." (Mikr. III, 4. Aufl., 623.)

Lotze lässt die Frage dahingestellt, ob ein Gesetz fortschreitender Entwickelung in der Reihenfolge der Religionsformen erkennbar sei. Er zeigt auch hierin, wie im Allgemeinen, eine Abneigung gegen philo-

sophiegeschichtliche Konstruktionen. Er teilt mit seiner ganzen Zeit diese Abneigung, welche wohl hervorgerufen war durch das Zuviel an solchen in der Hegel'schen Schule. Er mag erkannt haben, dass Natur und Geschichte zwar keine Sprünge machen, aber auch nicht immer den geraden Weg gehen.

Die unterste Stufe religiöser Entwickelung erblickt Lotze in dem Fetischismus, und zwar wegen der völligen Unbestimmtheit, die er über das Wesen der verehrten übersinnlichen Macht bestehen lässt; denn der Fetischanbeter verehrt in seinem Götzen nur ein gewisses Mass geheimnissvollen Könnens, aber keine angebbare Art eines beständigen Wollens und Wirkens.

Eine für uns fremdartige Erscheinung ist die göttliche Verehrung der Tierwelt, die gleichwohl eine natürliche Veranlassung in dem erwachenden religiösen Gefühl hatte. Der Mensch fühlt sich im Gegensatz zu der Welt und einer fremden Macht in ihr und konnte für diese fremde Macht keine ausdrucksvollere Erscheinung finden, als die lebendige Tierwelt.

In Ländern mit reich entwickelten Kulturen, wie in Aegypten, in Indien und in Vorderasien, finden wir Betrachtungen über die Erscheinungen am Himmelsgewölbe als Ausgangspunkte religiöser Vorstellungen. Die Verehrung der Gestirne galt nicht allein der unnahbaren fernen, glänzenden Erscheinung, „sondern war die erste Huldigung, die dem Gedanken einer Wahrheit, eines Gesetzes, dem Gedanken der Ordnung, als dem wahrhaften Inhalt des Uebersinnlichen gebracht wurde." (Mikr. III, 341.) Aegypten verdankte dieser Anschauung achtbare Anfänge der Astronomie und den Versuch einer Konstruktion der Weltordnung durch systematische Verknüpfung zu göttlichen Wesen erhöhter Naturkräfte.

Betonte man hier die Regelmässigkeit und Ge-

setzmässigkeit des Weltlaufs, so standen bei den Indiern in erster Reihe die Gedanken an deren Veränderlichkeit und Vergänglichkeit im Vordergrund, und man kam so zu einem trostlosen Pessimismus und zu schwärmerischer Askese.

Eine freudige Erscheinung erkennen wir in dem persischen Dualismus, welcher die beiden Prinzipien des Lichtes und der Finsternis aufstellte, die in beständigem Streite miteinander liegen. An diesem Kampfe soll der Mensch teilnehmen. „Die natürliche Symbolik, die für alle Zeiten das Licht zum Bilde des Guten, die Finsternis zum Gleichnis des Bösen gemacht hat, erlaubte jede schädliche, zweideutige, hässliche Naturerscheinung dem Reiche des Ahriman zuzurechnen, und an den klaren Dualismus der Prinzipien, der mit dem endlichen Sieg des Ormuzd auch der Zukunft einen klaren Abschluss gab, eine Menge praktischer Gebote anzuschliessen, die dem täglichen Leben verständige Ziele, dem sittlichen Verhalten vernünftige Pflichten vorschrieben. Auch diese Religionsform unterlag indessen dem Schicksale, ihre grossen Gedanken durch die emporkommende Priesterherrschaft und ihre Ceremonialgelehrsamkeit unter ein Uebermaass äusserlicher Formen verhüllt zu sehen.“ (Mikr. III, 345.)

„Als den ersten unbewegten Beweger aller Dinge, als den werkthätigen Inbegriff der Ideen des Wahren, Schönen und Guten hatte die griechische Spekulation Gott in ihren edelsten Vertretern erkennen lernen; nur dass dem hellenischen Geiste, dessen einseitige Verehrung der Erkenntnis durch das Selbstgefühl seiner wissenschaftlichen Thaten unterhalten wurde, und dem Sünde nur als Irrtum begreiflich war, eben jenes höchste Gut ohne eigenen Inhalt in Schönheit und Wahrheit wieder zerfloss. Mit welcher Teilnahme wir immer dieses letzte religiöse Ergebnis der klas-

sischen Welt betrachten mögen: gross als Frucht menschlicher Forschung, gleicht es doch einem sehr bescheidenen Bache gegenüber dem vollen rauschenden Strome des Gottesbewusstseins, der schon lange vorher das Leben des hebräischen Volkes durchdrang und in der heiligen Poesie desselben mit einer Mächtigkeit flutete, gegen deren zweifellose Realität der höchste Schwung griechischer Ahnung als problematische Vermutung erscheint.“ (Mikr. III, 350.)

Den Kern ihrer religiösen Ansicht haben die Israeliten völlig der Einwirkung der heidnischen Kultur entzogen, mag auch die gelehrte Forschung in einzelnen Zügen der Sage und Sitte, in der künstlerischen und ceremoniellen Ausbildung des hebräischen Cultus Spuren ausländischer Einflüsse erblicken. Die naturphilosophischen Elemente sind verschwunden; sittliche Ideen stehen im Mittelpunkte des religiösen Gedankenkreises. Selbst die Schöpfungsgeschichte des Moses kennt keine kosmologischen Spekulationen; sie begnügt sich damit, den einfachen Vorgang der Schöpfung der Welt durch Gott zu berichten. Die sittlichen Verpflichtungen erscheinen als der Wille Gottes, den nicht nur der Einzelne allein in Gesinnung und Werken, sondern auch die Gesammtheit in theokratisch geordnetem Gemeindeleben zu erfüllen hat.

Die höchste Vollendung bildet das Christentum, das ausschliesslich religiöse Wahrheit in religiöser Fassung enthält. Weder kosmologische Weisheit, noch soziale Theorien entwickelte das Christentum. Die christliche Offenbarung geht nicht darauf aus, die Ordnung der sichtbaren Natur zu erklären, auch nicht das Leben des Menschen äusserlich zu ordnen, sondern bezweckt einzig die geistige Wiedergeburt des Einzelnen. „Von Gott, als dem persönlichen Geiste, der die allmächtige Liebe ist, spricht

die Offenbarung; aber sie vertieft sich nicht in Beantwortung der Fragen nach der metaphysischen Form seiner Existenz, welche die menschliche Erkenntnis aufwirft, um in ihrer Weise die Möglichkeit, dass er dies sei, zu begreifen.“ (Mikr. III. 355.)

Sie betrachtet die Welt als Schöpfung Gottes, giebt jedoch keine neuen Ansichten über deren Entstehung und Ende; in der That ist sie als Lehre weder weitläufig noch umständlich. „Sie bereichert nicht das Wissen durch eine Fülle einzelner Wahrheiten, sondern stiftet ein neues Leben auf dem Grunde einer Wahrheit, die nicht besessen wird, wenn sie blos gewusst wird, sondern nur wenn sie als beständiges Lebensgefühl den ganzen Menschen durchdringt.“ (Mikr. III, 356.)

Der Christ befolgt die sittlichen Gebote nicht wie der Heide etwa aus Gutartigkeit oder um eines durch Erfahrung erkannten Nutzens willen, sondern weil sie Gottes Wille sind. Auf den ersten Augenblick erscheint diese „heteronome“ Moral einen Rückschritt zu bedeuten gegen die „autonome“ Moral des Schönen und Guten im Heidentum. Doch der gläubige Christ wird sagen, dass er die Auslegung des göttlichen Willens auch nur durch die Aussprüche seines Gewissens empfange. Dem „Arbeiten im Dienste unpersönlicher Gesetze, dieser blossen Herstellung von Thatsachen sucht das christliche Gefühl zu entgehen; nur in dem Wohlgefallen, welches Gott an dem Gethanen hat, liegt ihm das endliche Gut, um deswillen alle sittliche Arbeit Wert hat. Ist die Liebe das höchste Gebot, so gehört zu ihm die Ergänzung, dass es auch um der Liebe willen ausgeführt werde; weder die Realisierung irgend einer Idee um ihrer selbst willen, damit sie, die empfindungslose, nun verwirklicht sei, noch die Häufung aller Vortrefflichkeiten in uns, diese egoistische Verherrlichung

des eigenen Ich, sondern nur die Liebe zu dem lebendigen Gott, die Sehnsucht, nicht von uns, sondern von ihm gebilligt zu werden, ist der Grund der christlichen Sittlichkeit, und nie wird die Wissenschaft einen klareren oder das Leben einen sichereren finden.“ (Mikr. III, 357.)

Das sittliche Handeln des Christen ist darum nicht weniger verdienstvoll. Eudämonistisch handelt auch der Rigorist, der das sittlich Gute nur um seiner selbst willen thut. Auch er sucht im Handeln eine Befriedigung und sei es auch nur die der Selbstachtung. Diesem spröden und stolzen Eudämonismus der Selbstachtung, die sich selbst genug ist, steht der Eudämonismus der Demut gegenüber, die sich nicht genügt und die ihr höchstes Gut darin sucht, nicht vor sich selbst sondern vor Gott zu bestehen.

Der zweite wesentliche Gedanke, den die christliche Offenbarung gebracht hat, besteht in der Lehre der Unsterblichkeit der endlichen Geister. Diese Ueberzeugung betrachtet den Menschen nicht als ein blosses Naturprodukt, sondern rechnet ihn unter die Kinder Gottes. Der Sinn dieser Anschauung ist ein doppelter. Einmal spricht sich darin die Anerkennung der Endlichkeit und der Unterwerfung des persönlichen Geistes unter die Macht und Weisheit Gottes aus; zweitens bekundet damit das Christentum die Persönlichkeit. „Die unmittelbare Beziehung zu Gott, die jedem gläubigen Gemüt möglich ist, gab dem einzelnen einen unaufheblichen Wert, der nicht erst aus seiner Stellung in der Gliederung der menschlichen Gesellschaft entspringt (wie das im Heidentum der Fall war), und doch auch nicht das Werk der Natur, sondern sein eigenes ist.“ (Mikr. III. 361.)

Verdanken wir dem Christentum den wahren Begriff der Persönlichkeit, so auch eben dadurch den des Weltbürgertums. Die Welt betrachtet das Christen-

tum als eine Schöpfung Gottes, ohne jedoch irgend welche kosmologischen Theorieen auszusprechen. Die Wirklichkeit betrachtet das Christentum nicht als einen blossen Weltlauf, sondern als ein Reich Gottes, die sittlichen Gesetze als den Willen Gottes, die einzelnen Geister nicht als Naturprodukte, sondern als Kinder Gottes.

Dies ist nach Lotze der kurze, aber vollständige Inhalt der christlichen Offenbarung. Das Durchdrungensein von der Wahrheit dieser Offenbarung und die freiwillige Unterwerfung unter den göttlichen Willen ist die lebendige, trostvolle Religiosität oder die „Religion“ als Verfassung des Gemüts.

„Die herzliche freudige Zuversicht zur Wahrheit dieser Lehre, die demütige Unterwerfung aller eigenen Kraft unter die Gnade Gottes, das Bewusstsein nicht nur der natürlichen Unvollkommenheit, die ihren Sinn in der Ordnung der Welt hat, sondern der Sündhaftigkeit, die immer ist und niemals sein sollte, das Bekenntnis der Unzulänglichkeit alles eigenen Verdienstes und die Hoffnung auf Erlösung von allem Uebel durch die Liebe Gottes, die niemand verdienen und doch jedermann erwerben kann: diese Verfassung des inneren Menschen haben zu allen Zeiten viele für den berechtigten Grund angesehen, sich nach Christi Namen zu nennen.“ (Mikr. III, 361.)

Die christliche Kirche hat anders geurteilt. Die Zugehörigkeit zur christlichen Religion macht die Kirche nicht blos abhängig von der lebendigen Aneignung dieser Lehren, sondern auch von dem Glauben an den Zusammenhang des geschichtlichen Hergangs, durch den sie als Offenbarung in die Welt gekommen ist. Nicht die Lehre Jesu enthalte für sich allein schon den Keim der Erlösung, vielmehr ist die durch eine That, die nicht der irdischen, sondern der allgemeinen göttlichen Weltgeschichte angehöre, voll-

zogen worden. Freilich können wir dieser Erlösung nicht teilhaftig werden ohne die lebendige Aneignung der Lehre Jesu, aber voll und ganz erlangen können wir dieselbe dadurch nicht, sondern nur durch den Glauben an die Mittlerschaft Christi. Es kann uns in keiner Weise ungereimt erscheinen, das Verhältnis Gottes zur Welt als ein geschichtlich veränderliches aufzufassen, und daran zu glauben, dass er der Welt in einzelnen Augenblicken der Geschichte näher als in andern gewesen und dass seine Einwirkung einer zeitlich begrenzten Periode in völlig unvergleichlicher Weise zuteil geworden sei. Die christliche Dogmatik hat dann Versuche gemacht, im Sinne der christlichen Religion auch das Weltdasein und die Geschichte jener Offenbarung zu erklären.

Lotze hält alle diese Untersuchungen und Spekulationen über die Schöpfung, die Dreieinigkeit u. s. w. weder für förderlich für unsere Erkenntnis, noch für das religiöse Leben, wenn er auch solche Untersuchungen gegenüber der rationalistischen Hervorhebung der Moral bei völligem Verzicht auf Erkenntnis des Uebersinnlichen in einem natürlichen Drange begründet findet, eine Ueberzeugung über den vernünftigen Zusammenhang der Welt besitzen zu wollen, in welchem das Leben eine Bestimmung, die sittlichen Bestrebungen eine Bedeutung haben.

Es sind jedoch die Versuche nicht abzuwehren, den ursprünglich nur in lebendiger Ahnung erfassten Inhalt der religiösen Ueberzeugung in eine Reihe formulierter und mitteilbarer Sätze umzugestalten, also Dogmen aufzustellen. Ein doppeltes Motiv liegt der Dogmenbildung zu Grunde. Den verschiedenen Zweifeln gegenüber an der religiösen Wahrheit, die im Gemüte auftauchen, wünscht der Mensch nicht immer mit Berufung auf wandelbare religiöse Stimmungen zu antworten, sondern er will sich aufrichten

an in festen Formen sich darbietenden Ueberzeugungen. Religion ist nicht blos Verbindung der Einzelnen mit Gott, sondern in dieser Verbindung und durch sie zugleich eine Verbindung mit allen anderen Menschen, und als solche drängt sie zur Gemeinschaft. Diese ist aber nur möglich, wenn die das Band der Gemeinschaft bildenden religiösen Ueberzeugungen sich in formulierten, mitteilbaren Sätzen darstellen, in denen jeder „zwar nicht völlig den Inhalt seiner individuellen Mystik aber doch Grundzüge der Ueberzeugung wiederfindet, denen er seine eigene zu unterwerfen oder anzuschliessen im Stande ist.“ Entsprechend diesem doppelten Motive haben die Dogmen die doppelte Bestimmung, einmal die im Geisteskampfe gewonnenen Ueberzeugungen festzuhalten, zweitens gewisse Umrisse zu bezeichnen, über welche hinaus die subjektiven Phantasieen nicht gehen sollen, ohne sich dem Irrtum auszusetzen. (Relph. III. Aufl., § 90.)

Die Dogmen haben aber nicht die Bedeutung einer theoretisch oder wissenschaftlich abschliessenden Antwort auf vorgelegte Fragen, sondern wollen vielmehr blosse Symbole sein, welche das Vorhandensein eines Rätsels anerkennen und durch bildliche Bezeichnung den logisch unfassbaren Gedanken fixieren.

Anschliessen möchten wir einige Bemerkungen über Lotze's Stellung zu einigen Fundamentallehren des kirchlichen Christentums. Den Glauben an einen persönlichen Gott teilt das Christentum mit anderen Religionen. Diesen Glauben, einen Hauptpunkt nicht allein der „christlichen Religion“, sondern auch der „Religion Christi“ (um mit Lessing zu reden), hält auch Lotze fest und behauptet, dass er keiner der metaphysischen Ueberzeugungen widerspricht, die wir fest halten müssen. (Die näheren Ausführungen zur Begründung des Begriffes eines persönlichen Gottes werden wir im nächsten Kapitel darlegen.)

Gott unser Vater, wir die Kinder Gottes, hatte Christus gelehrt: wir sind Kinder Gottes, wenn wir Gottes Wille thun: Gottes Wille ist uns das sittliche Gesetz. Die Wirklichkeit ist kein blosser Mechanismus, sondern ein Reich Gottes, dessen Ziel Liebe und Seligkeit ist. Diese Grundgedanken der „Religion Christi" teilt auch Lotze.

Der spekulativen Bearbeitung dieser christlichen Grundlehren und der Darstellung und Bedeutung des geschichtlichen Vorganges, durch welchen die christliche Offenbarung in die Welt gekommen ist, kann Lotze nicht in gleicher Weise zustimmen.

Diese spekulative Bearbeitung der christlichen Grundlehren besitzen wir in den Dogmen, d. i. formulierten und mittelbaren Sätzen über den Inhalt des religiösen Glaubens, deren Bedeutung wir eben kurz skizziert haben.

Die religiöse Wahrheit gilt für alle gleich absolut; die theoretischen Ausdrücke, die man für sie findet, sind sämtlich inadäquat. Es kommt für die Religion auch gar nicht darauf an, „dass ein theoretisch vorwurfsfreier Ausdruck für das an sich Ueberschwängliche gefunden werde, sondern darauf, dass wir bildliche Ausdrücke haben, an welche das Gemüt dieselben Gefühle anknüpfen kann, die dem eigentlichen Inhalt gebühren." (Relph. § 91.) Diesen Wert haben auch einige christliche Dogmen, den nämlich, bildliche Ausdrücke für die religiöse Wahrheit zu sein. Anderen Dogmen spricht Lotze diesen Wert ab und hält dieselben für unfruchtbar und nutzlos für das religiöse Leben.

Zu den Dogmen ersterer Art rechnet Lotze die Lehre von Christi Person und Werk, sowie die Lehre von dem Uebel und dem Bösen. „Christus, der Sohn Gottes," das ist das Centraldogma der christlichen Religion: diese Lehre trennt das Christentum von

den anderen monotheistischen Religionen des Judentums und des Islam.

Mit dieser bildlichen Bezeichnung „Sohn Gottes" soll eine Wertbestimmung über die Innigkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Christus, die dem Gefühl klar ist, ausgedrückt werden, jedoch keine Aussage über die Form jenes Verhältnisses, von welcher es für uns keine adäquate Erkenntnis giebt. Wir sind ohne Zweifel berechtigt, das Verhältnis, in welchem Christus zu Gott gestanden hat, nicht nur dem Grade nach, sondern auch seiner wesentlichen Art nach als durchaus einzig zu betrachten. Allein niemand kann für das, was diesen Intentionen entsprechen würde, einen adäquaten Ausdruck finden. Da Christus im eigentlichen Sinne nun doch einmal Gottes Sohn nicht sein kann, der wahre Sinn des bildlichen Ausdrucks aber gar keine authentische Interpretation zulässt, so ist dieser ganze Satz gar nicht geeignet, ein theoretisches Dogma zu bilden, und wer ihn „bejaht" drückt in der That blos seine Ueberzeugung des einzigen Wertes aus, den Christus für ihn und sein Verhältnis zu Gott für die Menschheit habe ohne jedoch beides definieren zu können." (Relph. § 93.)

Betrachten wir Christi Leben und Wirken, so können wir überzeugt sein, dass hier zum Heile der Menschheit eine unendlich wertvolle und einzige That geschehen ist; allein alle Versuche, Inhalt und Wert dieser That theoretisch festzustellen, kommen zu keinem Ziele. Alle Spekulationen über Versöhnung und Erlösung durch den Opfertod Christi und den Ursprung der Sünde hält Lotze für vollständig nutzlos für das religiöse Leben. Ihre Darlegungen sind sowohl theoretisch unhaltbar, als auch unserer Ueberzeugung von der Güte und Gerechtigkeit Gottes widersprechend.

„Wir wissen, dass wir weder von den physischen

Uebeln, noch der Möglichkeit der Sünde erlöst sind. Es bleibt als die praktisch wirksame Erlösung nur der Inhalt eines uns offenbarten und angebotenen Glaubens übrig, welcher uns von der Angst und Trostlosigkeit des Geschöpfes insofern erlöst, als er uns alle Uebel nur als göttliche Prüfungen, das ganze irdische Leben aber zwar nicht als bedeutungslos, jedoch auch nicht als unwiderruflich Letztes, sondern als eine Vorbereitung ansehen lehrt, für deren Irrtümer es in der göttlichen Gnade eine Erlösung giebt, welche wir theoretisch nicht im mindesten definieren können.“ (Relph. § 94.) Auch über das Böse, von dessen Macht wir uns ergriffen fühlen, giebt das christliche Dogma keine Aufklärung, die Vorstellung, dass durch den Stammvater des Menschengeschlechts die Sünde und das Uebel in die Welt gekommen sind, ist dunkel und widerspruchsvoll. Denn einmal gehört die Theorie von einem Urzustand sittlicher Heiligkeit in das Reich der Träume, sodann ist nicht abzusehen, weshalb der ersten Sünde physische Uebel folgen mussten, und bleibt die Fortdauer des für den ersten Schuldigen gerechtfertigten Uebels durch alle Geschlechter unbegreiflich.

Zu den Dogmen anderer Art, welche auf ungewisser Deutung ungewisser Schriften beruhend für das religiöse Leben ganz unfruchtbar und nutzlos sind, rechnet Lotze das Dogma von der Dreieinigkeit Gottes. Als unfruchtbar und dem Geiste des Christentums wenig angemessen bezeichnet Lotze die Vorliebe für die Spekulationen über die Dreieinigkeit Gottes.

„In dem lebendigen Christus sah das gläubige Gemüt zwar nicht Gott, denn er selber sagte es, der Vater sei grösser als er: aber den Sohn Gottes, der mit ihm eins ist auf eine Weise, deren Erkenntnis uns mangelt, und der gekommen ist, nicht weil sein Kommen von Anfang an die notwendige Konsequenz

eines Naturgesetzes der Weltordnung gewesen wäre, sondern weil die Liebe Gottes, die grösser ist als aller Mechanismus notwendiger Entwicklung, ihn sandte, den sie hätte auch nicht senden können. Zu dieser Zweiheit göttlicher Persönlichkeit konnte der Glaube als Gegenstand der Verehrung noch den Geist des Trostes hinzufügen, den Christus zu spenden versprochen. Aber eine geschichtliche Erscheinung hatte dieser Geist in persönlicher Gestalt nicht gehabt, noch gab es eine Nötigung, ihn anders denn als eine der unendlich vielen göttlichen Wirksamkeiten zu fassen.“ (Mikr. III, 371.) „Mit schwacher Begründung in Stellen der heiligen Schrift, die nur das frühe Eindringen der Spekulation in den christlichen Gedankenkreis bezeugen, hat die Dogmatik aus diesen Grundlagen eine Metaphysik des göttlichen Wesens zu entwickeln versucht, die, je weiter sie fortschreitet, umsomehr von dem sich entfernt, was der unmittelbare Glauben als den Segen des Christentums festhält.“ (Mikr. III, 371/72.)

Ebenso nutzlos sind die Versuche der Dogmatik, den Hergang der Schöpfung darzustellen: das Christentum zeichnete sich gerade dadurch vor den heidnischen Völkern des Altertums aus, dass es keine kosmologischen Spekulationen gab, sondern sich mit seinen Lehren an den „inneren Menschen“ wandte, ihn zur sittlichen Wiedergeburt zu erwecken.

Auch keine der sogenannten eschatologischen Spekulationen über die irdische Zukunft des Menschengeschlechts, über die Art unserer Unsterblichkeit und der Vergeltung, welche das Weltgericht bringen wird, verträgt eine theoretische Ausbildung. Hier ist ein bescheidenes „Ignoramus et ignorabimus“ am Platze. Die moderne Bildung hat sich in der That konkreter Vorstellungen über die Zukunft des irdischen Lebens entwöhnt und sich damit begnügt,

den allgemeinen Glauben an Fortdauer und beständige Vervollkommnung, sowie an Vergeltung festzuhalten. Einem wahrhaft religiösen Leben ist wirklich jene grosse Summe von Kenntnissen gar nicht nötig, welche eine missverständliche Dogmatik ihm zumutet.

Wir haben oben bei der Betrachtung der Motive, welche der Dogmenbildung zu Grunde liegen, hervorgehoben, dass die Religion nicht blos eine Verbindung des Einzelnen mit Gott ist, sondern in dieser und durch diese zugleich eine Verbindung mit allen Menschen, und als solche zu einer Gemeinschaft dränge, in welche alle Menschen eintreten können, und welche nicht nur lehrend, sondern auch zum Guten mahnend und anleitend das ganze Leben des Menschen dem Willen Gottes gemäss gestalten will. Das Heidentum kannte keine derartige religiöse Gemeinschaft, sie ist eine Eigentümlichkeit der christlichen Kirche, welche alle Menschen ohne Unterschied der Nationalität, des Geschlechtes, des Standes und der Bildung zu einem Gottesdienst verbindet, der in der Führung eines gottgefälligen, sittlichen Lebens besteht.

Man kann diese Gemeinschaft, welche nur durch das Band des gemeinsamen Glaubens und der Liebe zusammengehalten wird, die unsichtbare Kirche nennen, der die sichtbare Kirche gegenüber steht, als eine menschliche Institution der gläubigen Gesellschaft, teils zur Gemeinschaft des Gottesdienstes, teils zur Anordnung ihrer irdischen Angelegenheiten in Uebereinstimmung mit den Geboten ihres Glaubens. Im Laufe der Geschichte ging jedoch die Kirche darüber hinaus und erhob sich aus der Stellung einer irdischen Institution, „zu der Bedeutung einer kosmischen Macht, der nicht nur auf Erden alle Hoheit über die Gewissen der Menschen, über die Gewalt der Obrig-

keiten, über die Länder der Heiden gegeben ist, sondern mit ihren Gnadenmitteln, die sie allein verwaltet und spendet, über das Leben hinausreicht, und den Zugang zur Seligkeit und zur Verdammnis nicht nur finden und vermeiden lehrt, sondern selbst öffnet und schliesst.“ (Mikr. III, 375/76). Diese gewaltige und grossartige Auffassung beruht jedoch auf einem sehr verhängnissvollen Irrtum, „Abbilder des Vollkommenen voreilig da realisieren zu wollen, wo es sich nur um Organisation der Mittel handelt, dem Vollkommenen sich nach der Lage der Dinge soweit als möglich wirklich zu nähern.“ (Mikr. III, 377.)

Die protestantische Auffassung der Kirche ist zu der des ursprünglichen Christentums zurückgekehrt. Sie sieht wieder in der sichtbaren Kirche eine irdische Institution zur Pflege des religiösen Lebens. Diese dem Geist des Christentums allein entsprechende Auffassung birgt jedoch eine grosse Gefahr in sich. Indem die protestantische Kirche, ohne Einheit des Bekenntnisses, des Gottesdienstes und der kirchlichen Gesetzgebung in den einzelnen Landeskirchen, eine selbständige, äussere Organisation hervorzubringen nicht im Stande war, und dem Staat den Schutz ihrer Heiligtümer überliess, geriet sie in eine gefährliche Abhängigkeit vom Staate, welcher zwar nicht mehr den Wechsel der Konfession gebieten kann, wohl aber noch die zu jeder Zeit möglichen und thatsächlich vorhandenen Standpunkte und Interpretationen des evangelischen Glaubens verschiedenartig bevorzugen kann. „Der Mangel der einheitlichen Lehre, das Gefühl, statt in ihrem Namen vielmehr durch die subjektiven Ueberzeugungen der einzelnen Geistlichen geleitet zu werden, die Wahrnehmung, dass der Charakter dieser Ueberzeugungen in nicht unübersehbaren Zeiten beträchtlich wechselt, der nicht stets gerechte, aber nicht stets falsche Verdacht, dass

auf diese Veränderungen der Druck politischer Motive von Einfluss ist: alle diese Umstände lassen die Kirche als eine Staatseinrichtung erscheinen, deren Druck mit Abneigung empfunden wird, weil er ein Gebiet trifft, auf dem Gehorsam nicht gegen die innerliche Ueberzeugung streiten darf." (Mikr. III, 378.)

Die Zugehörigkeit zu der Kirche kann man nicht abhängig machen von der Anerkennung des Wortlautes der Dogmen, denn dieselben sind, wie wir oben erwähnten, nur Symbole, sind nur ein inadäquater Ausdruck für religiöse Wahrheiten.

Die Reformation hat das Formalprinzip der freien Forschung aufgestellt und damit dem Einzelnen das Recht gegeben, aber auch die Pflicht, durch eigenen Entwicklungskampf und persönliche innere Erfahrung sich den Inhalt des Glaubens anzueignen. Freilich ist durch dieses Recht des freien persönlichen Glaubens der Bestand der kirchlichen Gemeinschaften sehr gefährdet. Lotze erachtet jedoch den Zerfall der Kirche, der als eine unvermeidliche Konsequenz des protestantischen Prinzips bezeichnet wird, immer noch als heilsamer als den erneuerten Versuch, in äusserlicher Realität eine Institution aufrecht zu erhalten, für deren Wahrheit die inneren Bedingungen fehlen. Lotze schliesst seine Betrachtung: „Schön wird die nächste Zukunft, die dann folgt", (wenn nämlich der Zerfall der Kirche eintritt) ohne Zweifel nicht sein; aber zuverlässig können wir darauf hoffen, dass nicht nur die lebendige Religiösität wachsen wird, wenn sie nicht mehr Streit mit unzutreffenden äusseren Einrichtungen hat, sondern dass das unvertilgbare Bedürfnis des Menschen, mit seinem Glauben nicht unanerkannt allein zu stehen, zu freiwilligen Gründungen grösserer kirchlicher Gemeinschaften, ohne den undurchführbaren Anspruch einer Gewalt über die Nichtangehörigen, zurückleiten muss." (Mikr. III, 379.)

III.

Das psychologische Problem.

Ist nach Herder Gott die höchste Kraft und Vernunft, die der Mannigfaltigkeit der Welterscheinungen zu Grunde liegt, so ist Religion das praktische Innewerden dieser ordnenden göttlichen Wirksamkeit, so dass das Bewusstsein derselben, auf die eigene Lebensordnung angewandt, zur Einordnung seiner selbst in die göttliche Weltordnung wird. „Religion ist unser innigstes Bewusstsein davon, was wir als Teile der Welt sind, was wir als Menschen sein sollen und zu thun haben.“

Dies ist auch Lotze's Auffassung von dem Charakter der wahren religiösen Erkenntnis, welche die sittlichen Gesetze als den Willen Gottes bezeichnet, die einzelnen endlichen Geister nicht als Naturprodukte betrachtet, sondern als Kinder Gottes, und endlich in der Wirklichkeit nicht einen blossen Weltlauf, sondern ein Reich Gottes sieht. Dieses praktische Innewerden der ordnenden göttlichen Wirksamkeit beruht auf dem Glauben und giebt sich zu erkennen in Werturteilen über den Lauf der Welt und über die Stellung, welche wir in derselben einnehmen. Nicht auf einem Wissen beruht unsere religiöse Ueberzeugung, sondern auf dem Glauben. Zwischen beiden besteht ein fundamentaler Unterschied.

Alle die Wahrheiten, welche die Wissenschaft unmittelbar anerkennt, sind allgemeine Sätze, ihrer Form nach hypothetische Urteile, allgemeine Regeln, nach denen die Verknüpfung möglicherweise eintretender Wirklichkeiten stattfinden muss. Die religiösen Wahrheiten dagegen sind erzählende oder assertorische Urteile, welche eine bestimmte wirkliche Thatsache behaupten. Die wesentlichen Wahrheiten der Religion sind Versicherungen der Wirklichkeit, sei es eines Wesens oder eines Ereignisses oder einer Reihe von Ereignissen, Versicherungen einer Wirklichkeit, deren Inhalt, nachdem er anerkannt ist, mittelbar allerdings zur Quelle allgemeiner Gesetze werden kann, für sich aber nicht Gesetz, sondern Thatsache ist. (Mikr. III, 551.)

Nicht der unmittelbaren Evidenz der Axiome, sondern der Anschauung, die aus der sinnlichen Wahrnehmung entspringt, vergleicht sich der religiöse Glaube. Eine sinnliche Wahrnehmung gilt als unmittelbar überzeugende Wirklichkeit. Was wir bei ihr nun unter dem Einfluss physischer Reize erfahren, das Gleiche können wir unter unmittelbarer göttlicher Einwirkung auf das Innere unseres Gemüts erleben; der Glaube würde die Anschauung der übersinnlichen Thatsachen sein, welche diese Einwirkung uns offenbarte. (Mikr. III, 552.)

Wie nun eine Erkenntnis von Thatsachen erst entsteht durch denkende Bearbeitung der durch die physischen Reize bewirkten Anschauung, so auch der Glaube erst durch eine denkende Bearbeitung der durch die unmittelbaren göttlichen Einwirkungen erregten Gemütszustände. Die Frage ist nun die: Ist eine solche göttliche Einwirkung denkbar, und wie? Daran wird sich die andere Frage anreihen: Welcher Art sind die durch die göttliche Einwirkung in der menschlichen Seele erregten Gemütszustände?

Die Voraussetzungen für die Möglichkeit der Beziehungen zwischen den Menschen und Gott liegen bei Lotze in seiner Gottesidee und seiner Lehre von der menschlichen Seele begründet. Lotze geht, wie wir im folgenden Kapitel näher darlegen wollen, bei der Begründung seines Gottesbegriffes von der Thatsache aus, dass im Verlauf der Dinge ein gesetzlicher Zusammenhang vorkommt, dass, wie wir das so nennen, eine Wechselwirkung zwischen den einzelnen Dingen stattfindet. Eine Wechselwirkung nun zwischen einem Dinge „A" und einem Dinge „B" wird nur dann erklärlich, wenn wir die Selbständigkeit von A und B aufgeben und dieselben als unselbständige Teile eines einzigen realen Wesens M ansehen. Das vermeintlich transeunte Wirken des selbständigen Wesens „A" auf ein gleich selbständiges Wesen „B" ist in Wahrheit nur das immanente Wirken eines einzigen Wesens, des „Absoluten", welches zugleich persönlicher Geist ist.

Jede Veränderung eines Wesens wird durch eine entsprechende Veränderung eines anderen Wesens hervorgerufen. Gott allein, der in der Wechselwirkung nur auf sich selbst wirkt, vermittelt den Uebergang des Wirkens zwischen den einzelnen Teilen der Welt. Es findet also beim Naturlauf eine durchgängige beständige Mitwirkung Gottes statt.

Zu dem Universum gehört auch als ein Bestandteil die menschliche Seele, an deren Existenz Lotze ausdrücklich festhält. Die Einheit des Bewusstseins, der Umstand, dass jeder Augenblick, in welchem wir uns selbst beobachten, neben dem Komplex gleichzeitiger Vorstellungen, die wir in uns finden uns auch das Bewusstsein von der Einheit dieses Komplexes mit sich führt, dass bei dem Ueberblick über verschiedene Bewusstseinsmomente das Selbstbewusstsein uns entgegentritt als das einheitliche Bewusstsein dieser Momente, darin findet Lotze den Grund

für die Aufstellung der Lehre von der Existenz der Seele. Bei jeder Vergleichung zweier Vorstellungen, die damit endet, dass ihr Inhalt als gleich oder ungleich empfunden wird, muss das Vergleichende, welches die Gleichheit oder Ungleichheit der beiden Vorstellungen in ihrer Weite und Tiefe erkennt, etwas schlechthin Einheitliches sein.

Die Frage nach dem Dasein der Seele scheint Lotze durch diese Ausführungen erwiesen; Schwierigkeiten erheben sich bei der Frage nach dem Wesen der Seele. Lotze wehrt sich dagegen, die Seele als ein starres Atom neben anderen im Lauf der Ereignisse zu behaupten. Wollen wir die Frage nach dem Wesen der Seele beantworten, so müssen wir ihr Verhältnis zu dem All betrachten. Nun ist jedes Ding nicht durch sein eigenes Sein, sondern im Auftrag des einen wahrhaft Seienden und es ist so lange, als sein Dasein zur Erhaltung des Einen wahrhaft Seienden notwendig ist. Das Einzelwesen ist ferner das, was es ist, nicht schlechthin und in unvordenklicher Unabhängigkeit von allen Andern, sondern es ist das, was ihm zu sein das Eine befiehlt. So glaubt Lotze das Wesen der Seele in einer Idee fassen zu können, in einem Gedanken des Unendlichen Einen, der innerhalb einer jeden einzelnen Seele sich in die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Thätigkeiten entwickelt. So also erscheint Lotze die Seele nicht als ein absolut Seiendes, nicht als ein unveränderliches, einfaches Wesen, sondern als ein veränderliches, der inneren Einheit aber nicht entbehrendes Wesen. Lotze begreift also die Seelen wie alle Dinge nur als unselbständige, stets auf einander bezogene Modifikationen eines einzigen wahrhaft seienden Wesens, das für sie alle der Grund ihrer Existenz ist, der Grund auch, um dessetwillen sie unter bestimmten Bedingungen Bestimmtes wirken müssen, und endlich auch der

Grund davon, dass diese vorgeschriebenen Pflichten zur Ausführung kommen.

Die Behauptung aber, dass nun eine einmal ausgeübte Thätigkeit auch ewig ausgeübt werden müsse, scheint Lotze nicht berechtigt zu sein. Wie sie entstanden sei im Laufe der Dinge, werde sie auch wieder vergehen. Wohl könne es im Plan der Wirklichkeit liegen, dass alle wechselnden Erscheinungen durch Combinationen unveränderlicher Elemente und nach Massgabe allgemeiner Gesetze bestritten würden, aber ebenso wohl sei es möglich, dass andere Elemente nur in bestimmten Zeitpunkten des Weltlaufs auftreten, dann nämlich wenn alle die Vorbedingungen erfüllt seien, die nach dem Plan des Ganzen ihre Existenz begründen können. Wenn sie einmal entstanden seien, könnten sie völlig das Wesen der Dinge erfüllen, einheitliche, unteilbare und selbständige Mittelpunkte ein- und ausgehender Wirkungen zu sein scheinen. Aber ewige Existenz ist ihnen damit noch nicht verbürgt. Gewiss wird ewig dauern, was um seines Wertes und seines Sinnes willen ein beständiges Glied der Weltordnung sein muss. Alles wird zu Grunde gehen, dem dieser erhaltende Wert gebricht. Wenn daher in der Entwickelung eines geistigen Wesens ein Inhalt realisirt worden ist von so hohem Werte, dass er in dem Ganzen der Welt unverlierbar erhalten zu werden verdient, so wird er auch erhalten werden. Ist aber nichts in der Seele zu Stande gekommen, was eine individuelle Fortdauer erheischen würde, so wird sie zu Grunde gehen.

Jedoch betont Lotze, dass die Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode kein Gegenstand unserer menschlichen Erkenntnis ist. Wir müssen auf den Glauben zurückgehen, dass jedem Wesen geschehen werde nach seinem Recht. Die Präexistenz der Seele leugnet Lotze rundweg, behauptet vielmehr

die zeitliche Erschaffung der Seele durch die Erklärung, dass überall da, wo im Zusammenhang des physischen Naturlaufs der Keim eines organischen Wesens sich bildet, diese Thatsache der Reiz oder Beweggrund ist, der das allumfassende auch hier vorhandene Wesen dazu veranlasst, aus sich selbst als konsequente Ergänzung zu dieser physischen Thatsache die zu diesem Organismus gehörige Seele hinzuzuerzeugen. Weder aus dem Körper entsteht die Seele noch aus Nichts: aus der Substanz des Unendlichen geht sie mit gleicher Wesenhaftigkeit hervor, wie aus demselben Quell alle Wirklichkeit der Natur entsprang.

Wir sind bei diesem Punkt etwas länger verweilt, obwohl diese Erörterungen eher in die Psychologie gehören, weil wir später bei der Beurteilung der Lotze'schen Religionsphilosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum werden darauf zurückkommen müssen.

Gott benützt zu seiner Einwirkung auf unsere Seele die Vermittlung der Aussenwelt. Das spezifisch Göttliche dieser Einwirkung besteht darin, dass sie ein Gefühl, eine Stimmung, eine Art des Ergriffenseins erzeugt. Im Gefühl haben wir also das zu suchen, was uns Gottes unmittelbare Einwirkung giebt. Lotze unterscheidet drei Gruppen von Gefühlen: die sinnlichen, die ästhetischen und die sittlichen Gefühle.

Die durch die äusseren Sinnesreize bewirkten sinnlichen Gefühle sammeln sich unter dem Einfluss der Lebenserfahrung zu einer dauernden Stimmung der Abhängigkeit von unbekannten, sie hervorrufenden Mächten, zu persönlichen Gefühlen der Furcht, der schlechthinigen Abhängigkeit von unbekannten Mächten. In diesem Gemütszustande haben wir die erste Wurzel der religiösen Gefühle zu suchen. Das geängstigte Gemüt sucht Trost in einer religiösen

Weltauffassung. Und in der That ist bei ungebildeten Völkerschaften die Verehrung eines höheren Wesens und auch die Art desselben nur begründet in diesem Gefühl der versöhnlichen Furcht und der schlechthinigen Abhängigkeit. Diese Gefühle haben keinen grossen Wert für die Religion: sie sind zwar die wirksamsten, weil egoistisch, aber auch die rohesten, weil sie allein nicht zu einer Auffassung führen, der man das Prädikat wahrhafter Religiosität zusprechen kann. Wir finden sie aber auch in den edelsten Formen des religiösen Glaubens; doch treten sie weit hinter die ästhetischen und ethischen Gefühle zurück.

Von grösserer Bedeutung für die Religion sind die Gefühle, die sich dem Schönen, das sie in der Welt finden, mit Bewunderung hingeben und hierdurch zur Bildung einer Idealwelt anregen. Sie zeigen uns überall in der Welt etwas Schönes und Wertvolles und motivieren dadurch die Ueberzeugung, dass dieses Schöne und Wertvolle nichts Zufälliges ist, sondern entweder das Prinzip der Welt oder mit dem schöpferischen Prinzip derselben nahe verwandt sein müsse. Und weil es Gott ist, der durch die Aussenwelt diese Gefühle in uns hervorruft, deshalb sind sie es, durch die er unseren Blick zu sich emporlenkt, und durch die wir zur Erkenntnis seines Wesens emporsteigen können.

Diese Anschauung ist von grosser Bedeutung für die Religion, freilich bei den einzelnen Individuen je nach Anlage verschieden. Sie wird für edle, für das Schöne empfängliche Geister die mächtigste Wurzel religiösen Gefühls sein.

Lotze hat an verschiedenen Stellen darauf hingewiesen, dass eine übereinstimmende innere Erfahrung über die sinnlich nicht wahrnehmbare Ordnung der Welt keineswegs besteht, dass vielmehr das ein-

zige, den Menschen gemeinsame Element, worauf man sich zur Begründung der Religion berufen könnte, in den „Aussprüchen des Gewissens“ besteht, die zunächst nur sagen was sein soll, aber dann doch indirekt eine Folgerung erlauben auf das, was ist. In der Thatsache der sittlichen Verpflichtung des Willens zu einer bestimmten Form des Handelns liegt der religiöse Offenbarungswert des Gewissens und der sittlichen Gefühle. Das Vorhandensein der Ideale des Gewissens heisst uns Aufschluss suchen über den Weltbau, indem sie uns zu dem Versuch nötigen, einen Weltbau auszudenken, in dem die Thatsache der sittlichen Verpflichtung eine begreifliche und vernünftige Stellung findet. In den sittlichen Gefühlen haben wir den besten Wegweiser zu Gott, der uns ja auch dieselben gegeben hat.

Wie entsteht nun aus diesen sittlichen Gefühlen religiöse Erkenntnis, lautet die weitere Frage. Eine solche Erkenntnis, ein religiöser Glaube wird erst dann entstehen, wenn die sittlichen Gefühle eine denkende Bearbeitung finden, gleichwie eine Erkenntnis der Sinneswelt erst dadurch zustande kommt, dass die Empfindungen, welche durch die von der Aussenwelt kommenden Reize hervorgerufen und welche für sich blos innere Zustände unserer Seele sind, eine solche Bearbeitung erfahren.

Durch Bearbeitung der sittlichen Gebote des Gewissens gelangt nun Lotze zu drei Sätzen, welche wir als die charakteristischen Ueberzeugungen jeder religiösen Weltansicht, im Gegensatz zu blosser Verstandes-Welt-Ansicht, betrachten können:

1) Die sittlichen Gesetze bezeichnen wir als den Willen Gottes,
2) die einzelnen endlichen Geister nicht als Naturprodukte, sondern als Kinder Gottes;

3) die Wirklichkeit nicht als blossen Weltlauf, sondern als ein Reich Gottes.

Die sittlichen Gebote als den Willen Gottes zu bezeichnen, ist notwendig, weil ihre eigene Würde und unbedingte Verbindlichkeit theoretisch unvollständige Gedanken sind. „Völlig unbedingte Gesetze lassen sich denken, sofern sie in der That alle Wirklichkeit beherrschen, wie die Naturgesetze und folglich Ausdrücke eines Müssens sind, das keine Ausnahmen kennt. Unfassbar dagegen ist der Gedanke eines unbedingten Sollens, d. h. eines Gesetzes, dem die Wirklichkeit keineswegs von selbst entspricht.“ (Relph. II, § 79.)

Wenn wir von dem Sittengesetze als dem Willen Gottes sprechen, so verstehen wir dieselben nicht etwa als eine Stiftung Gottes oder als einen Gegenstand der Anerkennung Gottes, sondern wir betrachten sittliches Handeln als Form der göttlichen Thätigkeit.

„Gott ist weiter nichts als derjenige Wille, dessen Inhalt und Verfahrungsweisen in unsrer Religion als das „an sich Gute“ aufgefasst, und von der lebendigen Form der Existenz, die es eben nur in dem wirklichen Gotte hat, durch Abstraktion getrennt werden kann, in der Wahrheit aber in der Natur Gottes so wenig als Sekundäres folgt oder als Primäres ihr vorausgeht, wie etwa in der Bewegung die Richtung eher oder später als die Geschwindigkeit sein kann.“ (Relph. III, § 85.)

Die endlichen Geister bezeichnen wir nicht als Naturprodukte, sondern als Kinder Gottes. Betrachten wir die einzelne Persönlichkeit, nur als Naturprodukt, das vergänglich auftritt und verschwindet, so ist nicht einzusehen, warum wir Wert darauf legen, dass dasjenige, was wir als gut und heilig verehren, sich nun gerade in diesem Ich verwirklichen müsse.

Fühlen wir uns aber zur unbedingten Verwirklichung der sittlichen Gesetze verpflichtet, so ist uns dadurch geoffenbart, dass wir mehr als blosses Naturprodukt sind, dass zwischen Gott und dem Menschen ein Verhältnis der Pietät stattfinde, dass diese Beziehung stets lebendig sei und dass durch sie, aber auch nur durch sie der endliche Geist aufhöre, jenes völlig unselbständige Produkt des Naturlaufs zu sein. Als das höchste Gut aber tritt an Stelle blosser Selbstbefriedigung die Hoffnung, von Gott geliebt zu werden. Diese Billigung durch den höchsten Geist verdrängt den stolzen Anspruch, in der eigenen Selbstachtung seine Genüge zu haben. (Relph. III. § 86.)

Auf diesen Ueberlegungen beruht auch der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit, die jedoch Lotze nicht unumwunden zugesteht.

Endlich bezeichnen wir die Wirklichkeit nicht als einen blossen Weltlauf, sondern als ein Reich Gottes. In einer Weltanschauung, welche in dem Weltlauf einen blossen Mechanismus sieht, haben die Begriffe eines unbedingten Sollens, einer sittlichen Verpflichtung keinen Raum. Die Heiligkeit und unbedingte Verpflichtung der sittlichen Gebote gilt uns aber als das Gewisseste. Wo dagegen die Majestät der sittlichen Gebote anerkannt ist, da folgt mit Notwendigkeit die Anerkennung der Freiheit als der unabweisbaren Vorbedingung für die Erfüllung derselben. Mit der Anerkennung der Freiheit des Willens ist die Annahme einer göttlichen Weltregierung gegeben; denn durch die Annahme der Freiheit (mindestens in der Geisterwelt) wird es begreiflich, dass im Laufe der Welt unvorhergesehene Richtungen eintreten können und dass die Geisterwelt mit Gott zusammen etwas erlebt, was nicht von Anfang an zu dem unvermeidlichen künftigen Bestande der Welt gehört.

Zu diesen drei Sätzen führt uns die Bearbeitung

der Thatsache der sittlichen Verpflichtung. Sie stellen das dar, was sich aus dieser allen gemeinsamen göttlichen Offenbarung als mittelbare Erkenntnis ableiten lässt und daher von uns anerkannt zu werden verdient. Aber diese Ueberzeugungen beherrschen keineswegs von selbst mit unbestrittener Geltung den Menschen. Es bedarf hierzu vielmehr erst eines gewaltsamen Entschlusses des Glaubens; jene Ueberzeugung ist eine dem Charakter anzurechnende That.

Mehr als der Inhalt der angeführten drei Sätze ist nach Lotze auch durch die christliche Offenbarung nicht geoffenbart. Das Durchdrungensein von ihnen und die freiwillige Unterwerfung unter den göttlichen Willen ist die lebendige trostvolle Religiosität, oder die „Religion“ als Verfassung des Gemüts. (Mikr. III, 337.)

IV.

Das metaphysische Problem.

Gaben wir im Vorausgehenden einen kurzen Ueberblick über die Geschichte der religiösen Entwicklung der Menschheit und eine kurze Darlegung der Psychologie der Religion, behandelten wir also den Religionsbegriff bei Lotze, so muss ich daran die Darstellung von Lotze's Gottesbegriff anschliessen. Im Vorausgehenden erörterten wir das psychologische Phänomen der Religion, wie es uns in der Geschichte und im Leben des Einzelnen erkennbar ist: Gegenstand der nun folgenden Untersuchung wird das transcendente metaphysische Objekt der Religion, wird Gott sein.

Unsere religiöse Erkenntnis beruht, wie wir im vorigen Kapitel dargelegt haben, auf dem Glauben, der von wissenschaftlicher Erkenntnis durchaus verschieden ist: entsteht diese durch denkende Bearbeitung unsrer Vorstellungen, so jene durch denkende Bearbeitung unserer sittlichen Gefühle. Wir werden jedoch ein Interesse daran haben, nachzuweisen, dass die Ueberzeugungen von Gott und der Welt, zu welchen uns Vernunft und Erkenntnis notwendig drängt. Stimmen die Aussagen des religiösen Glaubens über Gott, die Welt und ihr beiderseitiges Verhältnis überein mit den Resultaten der Philosophie? So lautet

die Frage, welche den ersten Anstoss zu einer tiefer gehenden Betrachtung der Religion gegeben hat. Lotze erblickt, wie wir schon in der Einleitung hervorgehoben haben, in der Beantwortung dieser Frage die Hauptaufgabe der Religionsphilosophie, und thatsächlich bildet dieselbe fast ausschliesslich den Inhalt der Grundzüge der Religionsphilosophie.

Das Gemeinsame aller Religionen besteht in dem Glauben an eine geistige Macht, welche die Welt erzeugt und beherrscht, mit derselben in einem beständigen Verhältnis steht und endlich auch zu dem Geist des Menschen in Verhältnisse tritt, die diesem religiöse Pflichten auferlegen oder bestimmte Hoffnungen gewähren. Die nachfolgenden Ausführungen werden also den Begriff dieses alles bedingenden und umfassenden Prinzipes zum Gegenstand haben [1]).

Zwei Fragen werden wir uns vorlegen: Von wievielerlei Ausgangspunkten können wir die Behauptung der Wirklichkeit eines aller Erfahrung übersteigenden höchsten Prinzips erhärten? Wie ist dieses Prinzip genauer zu definieren? Die Beantwortung dieser Fragen ist schon längst und vielfältig versucht worden. Die Ergebnisse dieser Versuche liegen uns in

---

[1]) Wir können dieses Kapitel um so kürzer behandeln, da dieses Thema bereits verschiedentlich Bearbeitung gefunden hat.

Max Lohan: Die Gottesidee Lotze's. (Inaug.-Diss., Marburg 1888.)

Max Wentscher: Lotze's Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung (Inaug.-Diss., Halle a. S. 1893) und Fritz Schäfer: Lotze's Lehre vom Absoluten. (Inaug.-Diss., Erlangen 1895.)

Auch geht unsere Aufgabe dahin, die religionsphilosophischen Grundgedanken Lotze's zu fixieren und seine Bedeutung und Stellung in der Geschichte der Religionsphilosophie klarzulegen.

den sogenannten Gottesbeweisen vor. Lotze unterzieht dieselben einer kurzen Kritik. Der ontologische Beweis setzt voraus, was er beweisen soll, und diese Voraussetzung ist unrichtig. In dem Begriff Gottes sollen alle Vollkommenheiten, also auch die Existenz enthalten sein. Der Fehler besteht in der Einbildung, dass die Existenz unter die Merkmale eines Begriffes gehöre und zu den logisch erkennbaren Prädikaten zähle. Einen gewissen Sinn jedoch haben die Ausführungen des sogenannten ontologischen Gottesbeweises. Der Sinn dieses Ganzen, als „Beweis“ missglückten Gedankens ist sozusagen das „religiöse Axion“: der höchste Wert und die Wirklichkeit gehören notwendig zusammen.

Der kosmologische Beweis schliesst von dem Bedingten, welches allein notwendig ist, auf das Unbedingte, welches nicht notwendig ist, sondern „Thatsächliches, schlechthin und grundlos Seiendes.“ Diese Thatsächlichkeit, dieses unbedingte Sein kann aber jedem Inhalt zukommen, dem Grossen und Erhabenen, wie dem Kleinen. Auch die Annahme der Vielheit eines solchen „schlechthin und grundlos Seienden“ ist dann möglich, und sie ist thatsächlich gemacht worden. Der Nachweis eines einzigen unbedingten Prinzips ist dem kosmologischen Beweis nicht geglückt. Dazu bedarf es eines weiteren Beweises.

Diese Lücke sucht der teleologische oder physikotheologische Beweis auszufüllen. Der allgemeine Gedanke dieses Beweises ist der, dass die bestimmte Art des Bedingungszusammenhangs in der Welt nur unter dem Gesichtspunkt eines beabsichtigten Zweckes denkbar sei und deshalb eine höchste schöpferische Weisheit voraussetzte, welche diese Absicht gefasst und verwirklicht hat. Es wäre zu beweisen, dass erstens der Weltlauf die Verwirklichung eines Zweckes ist, dass zweitens die Zweckmässigkeit durchaus

schrankenlos ist und nichts Zufälliges der Zweckbeziehung zwar nicht Feindliches aber doch ihr Fremdes in der Welt vorkomme. Dieser Beweis kann nicht erbracht werden.

Diese Beweise genügen sämtlich nicht, weil es nicht gelingt, durch sie auf einmal die Einheit des höchsten Weltprinzips und die göttliche Natur desselben festzustellen. Lotze glaubt daher einen andern Weg beschreiten zu müssen, um zum Ziele zu gelangen. Die Zweckmässigkeit der Welt, von welcher der theologische Beweis redete, erscheint zweifelhaft. Als ein unbezweifeltes Faktum aber wird allgemein angenommen, dass im Verlauf der Dinge überhaupt ein gesetzlicher Zusammenhang vorkommt, dass eine Wechselwirkung stattfindet. Von dieser Voraussetzung geht Lotze aus. Es war eine der wesentlichsten Aufgaben des Mikrokosmus gewesen, die schrankenlose Giltigkeit des Mechanismus in der Welt der Erfahrung zu allgemeiner Anerkennung zu bringen.

Von diesem allgemeingesetzlichen Wirkungszusammenhange der Dinge, als einem durch die Erfahrung genügend gesicherten Thatbestande, nehmen Lotze's metaphysische Erörterungen ihren Ausgang. In dieser Annahme liegt ausgesprochen, einmal, dass aller Zusammenhang des Geschehens in der Welt allgemeinen Gesetzen unterworfen sei, und dass ferner die Dinge in ihren wechselnden Zuständen sich nacheinander richten, dass Veränderungen, die dem einen von ihnen widerfahren, Bedingungen sind, welche auch in den anderen Veränderungen herbeiführen. Wie ist es nun zu erklären, dass allemal eine Veränderung in dem Zustande des Dinges B zur Folge hat, oder wie ist die Wirkung von A auf B zu erklären? Man versuchte die Thatsache des Wirkens eines Dinges A auf ein Ding B zu erklären durch

Annahme eines „Uebergangs“, einer ‚causa transiens“, indem man das Uebergehende bald als Stoff, Kraft, Zustand und dergleichen begriff. Dagegen ist einzuwenden: So lange das Uebergehende selbst wieder als etwas Dinghaftes, Substanzielles gefasst wird, enthält zwar die Vorstellung des „Uebergehens“ keine Schwierigkeit, allein sie erklärt auch nichts, die Frage wird nur schwieriger dadurch. Wie kann das „übergehende“ Element C von A mit bestimmter Richtung ausgesandt werden (wozu doch auch eine Wirkung nötig ist), wie findet C seinen Weg zu B, und wie bringt C, bei B angekommen, eine Veränderung in dem letzteren hervor? Fasst man aber dieses Uebergehende nur als eine Kraft oder einen Zustand, so muss man sagen, dass die Behauptung einer Ablösung dieser Kraft, also eines Attributes „a“ vom Dinge A und seiner Wanderung zu B und der Verbindung mit diesem widersinnig ist.

Das völlige Scheitern dieser Erklärungsversuche führte zu Weltauffassungen, welche ein eigentliches Wirken zwischen den Dingen überhaupt leugnen. Die Theorie des „Occasionalismus“ will die wirkenden Ursachen durch sogenannte „Gelegenheitsursachen“ ersetzen. Nach dieser Theorie übt ein Ding A überhaupt keine Wirkung auf B aus, sondern ein Zustand a, der in A entstanden ist, stellt nur die „Gelegenheit“ vor, bei welcher nach Anordnung ewiger und allgemeiner Gesetze allemal in B eine bestimmte Aenderung b eintreten muss, die dann dasjenige ist, was wir gewöhnlich die Wirkung des A auf B nennen. Man sieht jedoch sofort ein, dass eine „Gelegenheit“, die nicht immer vorhanden ist, sondern bald eintritt, bald fehlt, nur dann benutzt werden kann, wenn sie demjenigen Elemente B bemerkbar wird, das sich nach ihr richten kann. Ein „verfeinerter Occasionalismus“ versucht das Eintreten des

b in B bei Gelegenheit des a in A durch das Bestehen allgemeiner Naturgesetze begreiflich zu machen, und behauptet demnach, wenn einmal allgemeine Gesetze bestimmen, was unter gewissen Bedingungen bestehen muss, so werde auch allemal, wenn diese Bedingungen erfüllt sind, der verlangte Erfolg eintreten, nichts in der Welt könne diesem Gebote der Gesetze Widerstand leisten. Allein weder die Giltigkeit eines allgemeinen Gesetzes noch etwa das blosse Bestehen einer Beziehung zwischen den Dingen reicht hin, um die Wirkung eines A auf B erklären zu können, sondern setzt eine solche bereits voraus. Wenn aber der Occasionalismus, um diesen Verlegenheiten zu entgehen, als thätiges Subjekt bei der Veränderung von A und B Gott hinzunimmt, so wird damit das Problem des Wirkens an sich um nichts klarer; kehrt vielmehr jetzt verdoppelt wieder, indem Gott zunächst von A eine Wirkung empfangen, denn in B eine solche hervorrufen muss. So lange nun das Verhältnis, in welchen Gott zu den Dingen A und B steht, nicht näher bestimmt ist und bloss die unendlich höhere Würde Gottes, die an sich nichts erklärt, ins Auge gefasst wird, so lange sind die Wirkungen von A auf Gott und von Gott auf B genau ebenso unbegreiflich, wie die unmittelbare Wirkung von A auf B sein würde.

Die Schwierigkeit, das Wirken zwischen zwei selbständigen Dingen A und B zu erklären, wird aufgehoben dadurch, dass wir die Behauptung der Selbständigkeit der Dinge fallen lassen und sie als unselbständige Teile eines realen Wesens M ansehen. Das, was uns als transeuntes Wirken zwischen zwei Wesen A und B erscheint, ist demnach nur ein immanentes Wirken innerhalb eines einzigen Wesens, dessen Einheit einen Zustand nicht dulden kann, ohne

ihm zur Ausgleichung einen zweiten zuzugesellen oder ihm nachfolgen zu lassen. (Relph. § 26.)

Fest steht also für uns die „notwendige Annahme eines einzigen realen Wesens, dem alle Einzeldinge sowohl ihrer Natur nach, als auch ihrer Existenz nach vollkommen unterworfen sind, und in dessen Auftrag allein, keineswegs aber kraft ihrer eigenen ursprünglichen Fähigkeit, sie alle ihre gegenseitigen Wirkungen entfalten." (Relph. § 28.)

Diese Gedanken führten uns zur Annahme der notwendigen Einheit des unbedingten und alles bedingenden Prinzips. Dahin gelangten die früheren Gottesbeweise nicht.

Die weitere Aufgabe ist die, den Inhalt dieses Weltprinzips näher zu bestimmen. Die Lösung dieser Aufgabe hat die Vergangenheit schon ersucht, von Thales an bis auf unsere Tage.

Abzuweisen sind a limine für die nähere Bestimmung des Weltprinzips alle Theorien des reinen Materialismus, weil sie nicht im Stande sind, das geistige Leben zu erklären. Auch der Monismus eines Schelling und Spinoza wird uns nicht befriedigen. Man fasste die absolute Substanz als „gemeinsame Wurzel des Realen." Aber wie man sich dieses Etwas denken müsse, was weder Natur noch Geist, wohl aber etwas wäre, woraus diese beiden fliessen müssten, ist gar nicht begreiflich zu machen. Eine unmittelbare Ueberzeugung nun, die sich theoretisch nicht beweisen lässt, macht uns geneigt, das Absolute in einer Form des geistigen Lebens zu suchen; denn alles, was überhaupt Wert hat, oder, was wir „Gut" nennen, oder, was sich als Zweck der Welt begreifen liesse, scheint uns nur in der Form des geistigen Lebens möglich. Diesen Gedanken kommt die Erkenntnistheorie zu Hülfe, welche darauf aufmerksam macht, wie ja unsere ganze Kenntniss des angeblich

Realen nur Product unserer Empfindung und Vorstellung, also unserer geistigen Arbeit ist. Auch die Annahme eines „unbewussten Geistes" als des „Absoluten" ist zurückzuweisen. Unbewusste Geisteszustände sind blos Hemmungen und Schranken eines bewussten Geisteslebens. Ohne Voraussetzung eines solchen sind sie nicht denkbar; es sei denn, dass wir sie für identisch erachten mit völlig geistlosen blinden Wirkungen. — (Relph. I Aufl. § 29) Geisteszustände, die einem geistlosen blinden Wirken gleichkommen, sind ein hölzernes Eisen.

Wir waren von dem Gedanken des Wirkungszusammenhanges der Dinge ausgegangen. Dieser schien uns nur erklärlich, wenn wir das scheinbar transeunte Wirken zwischen den Dingen auffassten als ein immanentes Wirken innerhalb des einzigen realen Wesens. Wir suchten alsdann die Geneigtheit zu erklären, dieses einzig reale Wesen als Geist zu erfassen. Es erübrigt nun die bestimmte Form dieses geistigen Prinzips zu bezeichnen. Unser Glaube betrachtet als obersten Weltgrund ein selbstbewusstes geistiges Wesen, eine lebendige Persönlichkeit. Nicht unsere beschränkte, sondern das Ideal der unendlichen, vollkommenen Persönlichkeit ist es, das allein als Daseinsform des höchsten Wesens uns angemessen erscheinen kann. Hier wird uns sofort der Einwurf begegnen: Die Form der Persönlichkeit ist unvereinbar mit dem Begriff eines höchsten und unbedingten Prinzips. „Ich" sei nur möglich im Gegensatz zu einem „Nicht-Ich". Sofern dies nun heissen soll, der Geist werde erst zur Persönlichkeit, indem er sich als „Ich" von einem „Nicht-Ich" unterscheidet, so ist zu entgegnen, dass das hier erforderte „Nicht-Ich" jedenfalls nicht mehr zu sein braucht, als das, was uns in den eigenen Vorstellungen, den Zuständen unseres „Ich", gegeben ist. „Persönlichkeit" ist ein

Geist dann schon, wenn er im Gegensatz gegen seine eigenen Zustände, zunächst also gegen seine eigenen Vorstellungen, sich als das einheitliche sie alle vereinigende Subjekt weiss, an welchem sie blos unselbständige Zustände sind.“ — (Relph. I, § 31.) Ueberhaupt ist ja unserem eigenen Bewusstsein nie etwas anderes gegeben, als diese innere Welt seiner Vorstellungen; der Gedanke der Aussenwelt, als Grund für den Inhalt jener inneren Welt, ist ja nur Erzeugnis unserer Vernunft.

Die Aussenwelt ist zur Erzeugung der Ichheit nur dadurch nützlich, dass sie dem Geiste Veranlassung giebt zur Schaffung einer Vorstellungswelt, zu welcher er als „Ich“ in Gegensatz tritt. Der unbedingte Geist, der selbst alles ist, was ist und nichts ausser sich hat, bedarf dieser Anregung von aussen zur Erschaffung einer Vorstellungswelt in sich in keiner Weise. Dem Absoluten ist ein müheloses intuitives Anschauen und Wissen der ganzen Welt und alles Geschehens in ihr zuzusprechen, eine Erkenntnis der Dinge von innen heraus, während uns nur eine stückweise, durch die Arbeit des diskursiven Denkens zu gewinnende Erkenntnis möglich ist. In Gott allein ist das Ideal der Persönlichkeit verwirklicht.

Die Unendlichkeit und Unbedingtheit des göttlichen Geistes hindern ihn keineswegs, persönlich zu sein; vielmehr ist gerade dem menschlichen Geiste wegen seiner Bedingtheit die vollkommene Ausbildung der Persönlichkeit unmöglich. (Relph. III, § 41.)

„Lotze's Gottesbegriff ist spekulativer Theismus, der sich ebenso sehr vom populären (deistischen) Theismus wie vom Pantheismus unterscheidet. Er gebraucht den Begriff der „Persönlichkeit“, um Gott als selbstbewussten Geist und wahres Ich zu bezeichnen; aber er will ihn keineswegs als „ausserweltliche Persönlichkeit“, die dem endlichen Geiste

als Einzelwesen koordiniert wäre, gedacht wissen, sondern als das allumfassende Eine Ganze, welches alle Einzelwesen, als die Welt des endlichen Seins, in sich, nicht ausser sich hat, so wie wir unsere Vorstellungen und Empfindungen als wechselnde Zustände in uns haben, die wir von unserem eigenen beharrlichen Ich unterscheiden." (O. Pfleiderer, Gesch. d. Relph,, III. Aufl., 582). —

Es erübrigt uns, hier noch einige Bemerkungen über die sogenannten metaphysischen Eigenschaften Gottes beizufügen, Eigenschaften, welche schon im Begriffe des absoluten Wesens enthalten sind, und welche das religiöse Gemüt meint, wenn es von der Allgegenwart, Ewigkeit und Allmacht spricht. Wir fassen den Begriff der Allgegenwart Gottes so, dass wir sagen, seine Wechselwirkung mit allen im unendlichen Raum zerstreuten Wesen ist allenthalben gleich gross und gleich unmittelbar, auch bedarf seine Wirkung keiner Zwischenwesen und Zwischenmaschinerieen. Wie diese Wirkung nun stattfinde oder zu erklären sei, das zu wissen, ist uns nicht notwendig. Jedenfalls aber denkt die religiöse Meinung bei dem Begriffe der Allgegenwart Gottes nicht an seine unendliche Ausdehnung, sondern nur an seine unendliche Wirksamkeit Gottes: Gott selbst schreibt man keine Räumlichkeit zu. Philosophisch betrachtet erscheint die Frage bedeutend schwieriger und kann nur durch die Behauptung der „Idealität" oder „Subjektivität" des Raumes eine Erklärung finden, wie auch das religiöse Postulat der Ewigkeit Gottes nur dadurch erfüllt werden kann, dass wir die Idealität der Zeit behaupten.

Die Frage nach der Allmacht Gottes führt uns auf die Frage nach der Schaffung der einzig giltigen und notwendigen Wahrheiten, und Lotze weist uns hier darauf hin, dass Gott, der alle Wahrheiten

„schafft“, eben nur diejenige Macht ist, deren modus agendi durch jene Wahrheit bezeichnet wird. Es hat keinen Sinn, dass Gott die Wahrheit schaffe, er muss sie vielmehr selbst sein. Wir postulieren weiter, dass diese Allmacht Gottes im Zusammenhang steht mit den ethischen Prädikaten Gottes, dass die Güte oder Heiligkeit Gottes, die sein eigenstes Wesen ausmacht, das Subjekt und der Grund dieser Allmacht ist, sowohl so, dass aus ihr die Unbeschränktheit dieser Macht folgt, als auch so, dass eben die Natur dieser Güte selbst den Inhalt der ewigen Wahrheiten bestimmt, welche die überall geltende Verfahrungsweise der Allmacht bilden.

Das Verhältnis Gottes zur Welt wird durch drei Begriffe bestimmt: Schöpfung, Erhaltung und Regierung. Der religiöse Glaube fasst die Welt als göttliche Schöpfung: Alles, was die Dinge sind, sind sie nach dem Willen und der Absicht Gottes, d. h. die organische Welt würde nicht sein, wenn nicht eine göttliche Macht den stofflichen Elementen, durch welche sie verwirklicht werden sollte, die hiezu nötigen Bewegungsantriebe mitgeteilt hätte, welche ohne die Mitteilung aus den Elementen selbst nicht entstanden sein würde. Dem unveränderlichen und gerechten Gott entspricht die gesetzliche Strenge seiner Erscheinung, der unendlichen Fülle seines seligen Wesens ihre Schönheit, seiner Heiligkeit die Ordnung der Begebenheiten in der sittlichen Welt.

Die Schöpfung der Welt müssen wir als geschehen annehmen, wir können ihren Hergang nicht erforschen. Gegenstand der Untersuchung kann nur das Verhältnis sein, in welchem das Geschaffene zu der schaffenden Kraft, die thatsächlich geschaffene Welt zu Gott, dem Schöpfer steht. Die Ansicht, die Welt sei die konsequente, unwillkürliche unabsichtliche Entwickelung, der willenlose Ausfluss der Natur Got-

tes, führt zum vollkommenen Determinismus, welcher dem religiösen Bedürfnis nicht entspricht. Im Gegensatz zu dieser Auffassung der Emanation der Welt aus der Natur Gottes steht der Gedanke der Schöpfung durch den Willen Gottes. Der göttliche Wille ist aber nicht nach Analogie des menschlichen Willens aufzufassen. In Gott sind Willensentschluss und Ausführung eins. Der Wille Gottes zur Schöpfung ist unmittelbar zugleich Schöpfungsthat. Denn das Verhältnis, welches zwischen menschlichem Wollen und der Verwirklichung des Gewollten besteht, lässt sich nicht auf Gott übertragen. Halten wir daran fest, dass „wirklich dasjenige ist, was einem endlichen Geiste als von ihm unabhängige Wahrnehmung gegeben ist", so besteht die Verwirklichung des Weltgedankens Gottes darin, „dass Gott einzelne endliche Geister schafft und in diesen jenen Weltgedanken als äussere Wahrnehmung oder nur als ihren Gedanken entstehen lässt." Mit dieser spiritualistischen Schöpfungstheorie gab Lotze auch die Mehrheit der Welten zu. Ist die Welt nur „ein System von Erscheinungen, welches Gott einem Geisterreiche als Veranlassung seines Handelns und als Gegenstand seiner Wahrnehmung sichtbar werden lässt", so ist ganz gut denkbar, dass Gott eine Mehrheit von Weltordnungen für eine Mehrheit von Geisterwelten erscheinen lässt, wenn auch nicht die eine Weltordnung im Bereiche der andern beobachtet werden kann. Und thatsächlich stellt der religiöse Glaube eine solche Weltordnung unter dem Namen des Himmelreichs dieser irdisch wahrnehmbaren Welt gegenüber. Ohne Zweifel dürfen wir annehmen, dass eine Verbindung zwischen den verschiedenen Welten besteht. Wenn wir auch nicht wissen, auf welche Weise ein endlicher Geist aus dieser Ordnung seines irdischen Lebens in eine jene höheren übertreten können, so

ist doch dieser Uebergang nicht unmöglich, und die religiösen Anschauungen, welche dies irdische Leben mit jener höhern Vollendung des Himmelreichs in Verbindung setzen, lassen freilich keinen philosophischen Beweis ihrer Notwendigkeit zu, stehen aber gar nicht in Widerspruch, vielmehr in völliger Uebereinstimmung mit den philosophischen Begriffen, zu denen uns diese Analyse der Vorstellung der Schöpfung geführt hat.

Zur Schöpfung die Erhaltung der Welt als zweite selbständige Handlung Gottes hinzuzufügen hat seine Schwierigkeit, mag man nun die Erhaltung als „Neuschöpfung“ oder als „Selbsterhaltung“ auffassen. Es muss genügen, in den Begriff der Schöpfung das Fortbestehen des Geschaffenen mit einzuschliessen, und zugleich dies Fortbestehen an die beständige Fortdauer des Willens zu knüpfen, der die Elemente geschaffen hat. Wegen dieser steten Wirksamkeit des göttlichen Willens dürfen wir annehmen, dass die Wechselwirkung zwischen Gott und den einzelnen Dingen veränderlich sei und dass durch diese Veränderung der Natur der Elemente ohne Aufhebung der allgemeinen Gesetze (vielmehr infolge derselben) neue Wirkungen entstehen, die in dem vorangegangenen Lauf der Begebenheiten für sich nicht begründet waren. Lotze giebt hiermit prinzipiell die Möglichkeit der Wunder zu, übt aber gleich hinterher (in den Grundzügen der Religionsphilosophie) sehr skeptisch Kritik an einzelnen bekannten historischen Wundern (z. B. Himmelfahrt Christi) und kommt mit sehr rationalistischen Deutungsversuchen, und erinnert kurz nachher wieder daran, dass jeder plötzliche Eingriff, welcher Natur und Wirkungsweise physischer Elemente ändere, völlig unglaublich sei und zulässig blos, dass in dem Innern der Gemüter durch unmittelbare göttliche Einwirkung Aenderungen ge-

schehen, teils in Form der Inspiration, welche die Erkenntnis der Anschauung erweitert, teils in Form der Vision, welche nicht vorhandene äussere Thatbestände zu sehen glaubt, teils in Form einer Stärkung des Willens bis zur Aufopferung.

Wir sprachen im Vorangehenden von der Schöpfung und der Erhaltung der Welt, und werfen nun die Frage nach dem Zweck dieser Welt auf. Derselbe kann nicht in der Herstellung irgend eines Thatbestandes, einer Ordnung im Verlauf der Ereignisse, einer Form des Zusammenhangs und der dialektischen Entwicklung gesucht werden, sondern nur in der Realisierung der höchsten Werte, d. h. eines solchen Inhaltes, welcher das Gefühl höchster Lust oder Seligkeit gewährt. In einem „Liebewillen Gottes" suchen wir den Grund zu einer Schöpfung der Geisterwelt, in deren Innerem die eigene Herrlichkeit Gottes ein unendlich vervielfachter Genuss werden konnte, und den Grund der Ordnung der Erscheinungen, die dieses Erzeugnis zu vermitteln im Stande wären (Relph. I. § 66). Gott ist die lebendige Liebe. Aus der göttlichen Liebe entspringt der allgemeine Mechanismus des Naturlaufs und die nach den Gesetzen dieses Mechanismus sich gestaltende Wirklichkeit. Unbedingt ist die Giltigkeit und Notwendigkeit des Mechanismus: seine Bedeutung aber ist dem Prinzip des Guten untergeordnet. Aus dem, was sein soll, folgt das, was ist. In Lotze war die Ueberzeugung lebendig, dass in der Idee des Guten „der genügende Grund für den Inhalt alles Seins und Geschehens liege, oder wie ich es wohl anders bezeichnet habe, dass die Welt der Werte zugleich der Schlüssel für die Welt der Formen sei." (Streitschriften S. 54.)

Die einheitliche schöpferische und regierende Thätigkeit Gottes suchen wir in der unerschöpflichen

Produktion von Formen, die auf den vorausgesetzten Zweck der allgemeinen Lust berechnet erscheinen, deren jede aber unmittelbar einen speziellen Wert darstellt, der für Gott selbst der Inhalt einer ganz bestimmten Lust ist und von den endlichen Geistern annähernd nachgefühlt wird. (Relph. I. Aufl. § 67.) Der Begriff Gottes, der bisher nur der eines leeren höchsten Princips war, hat nun einen lebendigen Inhalt, für den man die unzureichenden Namen der „schöpferischen Phantasie“ (sofern sie Formen hervorbringt) oder des „göttlichen Gemüts“ (sofern der Wert dieser Produktionen zugleich Gegenstand des göttlichen Selbstgenusses ist) brauchen kann. (Ebenda.)

Lotze ist bei Begründung seines Gottesbegriffes einen ganz eigenen Weg gegangen. Er hat idealistische Spekulationen vermieden, ja er hat sogar wiederholt auf die Erfolglosigkeit solchen Bemühens hingewiesen. Er war ausgegangen von der Erfahrungsthatsache eines Wirkungszusammenhanges im Weltlauf und endete bei dem Begriffe eines alles bedingenden Prinzips, das persönlicher, bewusster Geist und lebendige Liebe ist.

Historisch-kritische Bemerkungen.

Unserer vorausgehenden kurzen Darstellung der religionsphilosophischen Grundgedanken Lotze's mögen sich noch einige Bemerkungen anschliessen über die Stellung unsres Philosophen in der Geschichte der Religionsphilosophie und über das Verhältnis seiner Lehren zu denen des Christentums. Eduard von Hartmann hat in seiner Monographie: „Lotze's Philosophie" diese Punkte berührt: seine Aeusserungen daselbst sollen uns den Faden in die Hand geben, an welchem wir unsere z. Teil abweichenden Urteile entwickeln sollen. Eduard von Hartmann glaubt in den einleitenden Kapiteln des genannten Werkes darauf hinweisen zu müssen, dass die bisherigen Arbeiten über unsere Philosophen es vermieden haben in das Labyrinth der Lotze'schen Erkenntnistheorie und Metaphysik einzutreten; sie hätten sich damit begnügt, die hervorstechendsten Züge der Lotze'schen Weltanschauung unter Verzicht auf Kritik übersichtlich in möglichster Kürze zusammen zu stellen, um dadurch zur Lektüre seines populären Hauptwerkes, des Mikrokosmus, anzuregen. Lotze's System der Philosophie und seine nachgelassenen Diktathefte pflegten dabei wenig oder garnicht berücksichtigt zu werden. Eine einigermassen eingehende, auf Lotze's sämtliche Werke gestützte Analyse und Kritik seines Systems gebe es seines Wissens bis jetzt noch nicht.

(In Parenthese möchten wir hier bemerken, dass Hartmann offenbar die verschiedenen in- und ausländischen Arbeiten über Lotze's Metaphysik und Erkenntnistheorie vor dem Jahre 1888, dem Erscheinungsjahre seiner Monographie, übersehen hat.) Hartmann's Studie sei durch keine Kritik Lotze's herausgefordert; er finde sich in die glückliche Lage versetzt, über einen älteren Zeitgenossen mit der nämlichen geschichtlichen Objektivität urteilen zu können, als ob er einem vergangenen Geschlechte angehört hätte. Hartmann's Arbeit enthält eine Kritik der Lotze'schen Erkenntnistheorie und Metaphysik, worauf auch im Vorwort hingewiesen wird; der Titel von Hartmann's Studie lässt allerdings einen umfassenderen Inhalt vermuten. Der eigentlichen Abhandlung schickt der Verfasser ein Kapitel voraus, „Lotze's philosophischer Standpunkt im Allgemeinen", welches neben einigen Erörterungen über Lotze's schriftstellerische Thätigkeit, zunächst dessen Verhältnis zu den bedeutendsten Philosophen der Vergangenheit und zu seinen Zeitgenossen behandelt. Es liegt nun nicht in unserer Aufgabe, diese Bemerkungen, soweit sie sich auf Lotze's Metaphysik, Erkenntnistheorie und Psychologie beziehen, einer Kritik zu unterziehen; doch werden wir bei einer Würdigung der Erörterungen E. v. Hartmann's über Lotze's Stellung zum Christentum vielleicht genannte Bemerkungen mit einzubeziehen Gelegenheit nehmen müssen.

Der dritte Abschnitt dieses (einleitenden) Kapitels behandelt Lotze's Stellung zur Naturwissenschaft und zum Christentum. Bei dem hohen Ansehen, das Lotze in theologischen Kreisen geniesst, ist es von grossem Interesse, das Urteil über Lotze's Stellung zum Christentum, über seine Stellung in der Religionsphilosophie und ihrer Geschichte und speziell den Vorwurf des Rationalismus, den E. v. Hartmann

gegen Lotze erhebt, hinsichtlich seiner Stichhaltigkeit und seiner Begründung näher zu prüfen.

Wer Lotze's Grundzüge der Religionsphilosophie, welche Rehmisch nach seinem Tode herausgegeben hat, wer Hartmann's paradoxe Bemerkungen nur flüchtig überschaut, mag den Vorwurf des Rationalismus für begründet halten: verfolgen wir aber Lotze's Gedanken näher, ziehen wir vor allem Lotze's Ausführungen in seinem berühmten Hauptwerke bei, so werden uns sofort Zweifel entstehen, und eine eingehende Prüfung der von Hartmann erhobenen Vorwürfe wird uns dieselben nicht nur teilweise unbegründet, sondern als auch unter sich in Widerspruch stehend erscheinen lassen.

Lotze's Stellung zum Christentum ist nach E. v. Hartmann im allgemeinen die gleiche, wie die der Gruppe der protestantischen spekulativen Theisten (welcher Lotze direct beigezählt wird). Zu diesen rechnet v. Hartmann: Krause, Schleiermacher, Trahndorff, Weisse, J. H. Fichte, Fechner, Ulrici, Carriere, Planck, Steudel, E. E. Biedermann u. s. w. Ganz besonders sei Lotze's Stellung zum Christentum durch die seines Lehrers Weisse bestimmt.

Ohne Zweifel giebt eine Vergleichung der Religionsphilosophie der genannten Denker mit den Grundgedanken Lotze's zahlreiche Berührungspunkte. Standen doch alle die genannten Philosophen, wie auch Lotze, selbst noch unter dem Einfluss der Hegel-Schelling'schen Philosophie, der bis in das siebente und achte Jahrzehnt unseres Zeitalters bemerkbar ist. Die spekulative Religionsphilosophie der letzten Dezennien beruht wesentlich auf Kombinationen von Hegel'schen mit Schleiermacher'schen und Schellingschen, teilweise auch mit Herbart'schen oder Leibniz'schen Elementen. Wie erwähnt, mancherlei Berührungspunkte mit den religionsphilosophischen

Grundgedanken der genannten Denker werden uns in die Augen springen. Lotze z. B. erwähnt selbst den grossen Einfluss seines Lehrers Weisse, und in der That drei wichtige Punkte sind es, in welchen sich Lehrer und Schüler berühren. Hier wie dort — die drei Ideen des Wahren, Wirklichen und Guten, hier wie dort — das Festhalten an dem Begriff der Persönlichkeit Gottes und die kritizistische Trennung von Glauben und Wissen. Wir konstatieren eine Aehnlichkeit bei der Definition des Begriffes Religion mit der Plancks. Wie bei Lotze läuft auch bei Krause und Fechner die Religionsphilosophie in Panentheismus aus. So begegnet sich Carriere, der von Hegel ausging, mit Lotze, der zugleich einigermassen von Herbart beeinflusst ist, im gleichen Gedanken des konkreten Monismus. „Gott ist die Einheit in der Allheit als Ich des Universums: wie unser Selbstbewusstsein nur entsteht durch seine besonderen Vorstellungen, so das göttliche Selbstbewusstsein dadurch, dass Gott die Welt aus sich entfaltet und sich als die gestaltende Urkraft in und über ihr ergreift und begreift." (O. Pfleiderer, Gesch. d. Relph. III. Aufl. 573.)

Gleichwohl werden sich zahlreiche Differenzen zwischen Lotze einerseits und den genannten Denkern andererseits aufzeigen lassen in Bezug auf Methode und Resultat der Religionsphilosophie. Wir wollen hier nur an Schleiermacher erinnern, auf dessen Sonderstellung wir in der Einleitung unserer Abhandlung hingewiesen haben.

Das grosse Verdienst dieses berühmten Theologen besteht darin, auf die Wichtigkeit des psychologischen Problems hingewiesen und die religiöse innere Erfahrung zum Ausgangspunkt der Religionsphilosophie gemacht zu haben, während eben Lotze, ohne Zuhilfenahme der psychologischen Thatsache der Religion selbst, den Versuch machte, die Wahr-

heit der Religion durch metaphysische Beweise zu begründen.

Ueberhaupt erscheint es uns nicht ganz zutreffend, die oben genannten Denker alle zur Gruppe der spekulativen Theisten zu rechnen. Ausgangspunkt, Richtung und Resultate ihres Denkens sind mannigfach verschieden. Biedermann ist ausgesprochener Hegelianer (er gehört dem Centrum der Hegel'schen Schule an). Seine Philosophie ist eine Verbindung von Hegel'schem Idealismus mit Spinozistischem Dualismus. Schleiermacher nimmt, wie schon vorhin bemerkt, eine Sonderstellung ein, Krause, Fechner erscheinen als selbständige Denker, die man als der positiven Philosophie Schellings nahestehend bezeichnen kann, während der „Realismus" Chr. Fr. Planck's, welcher von Hegel ausging, einer anderen Richtung angehört. Steudels Philosophie endlich ist unabhängig von den Resultaten der genannten Denker: seine Philosophie ist nahe mit Spinozismus verwandt. Zur Reihe der spekulativen Theisten wären demnach nur Weisse (Pünjer bezeichnet Weisse als einen Geistesverwandten Schellings), J. H. Fichte, Ulrici und Carriere zu zählen.

Lotze's Stellung zum Christentum sei insbesondere bedingt durch diejenige seines Meisters Weisse. Ed. v. Hartmann bemerkt hier: „Da aber Lotze dessen „dialektische" Spekulation abgestreift hat, so macht auch seine Theologie und Religionsphilosophie einen mehr verstandesmässigen Eindruck und nähert sich dadurch dem Aufklärungsrationalismus eines Lessing und Herder. Wenn diese beiden die pantheistische Färbung ihres Theismus dem spinozistischen System entnommen hatten, so stammte der pantheistische Charakter in den spekulativen Theismus des 19. Jahrhunderts aus der Fichte-Schelling-Hegel'schen Spekulation: er ist dieser ganzen Gruppe

gemein und wird nur von den katholischen Theisten derselben Zeit (Baader, Günther, Deutinger, Hermes, Baltzer, Michelis u. s. w.) nicht geteilt. Wie der ganze spekulative Theismus des 19. Jahrhunderts als eine Reaktion auf die Kant-Hegel'sche Epoche anzusehen ist, und als solche einen charakteristischen Bestandteil der romantischen Restauration bildet, so gehört auch Lotze noch durchaus zu den Nachzüglern dieser romantischen Reaktion, welche in dem gleichzeitigen atheistischen Materialismus, Sensualismus und Positivismus ihr revolutionäres Gegenstück findet." Lotze bekennt selbst dankbar, wieviel er seinem Lehrer Weisse schulde. Es war vor allem Weisse's Aesthetik, die ihn anzog. Er selbst äussert in den Streitschriften (S. 6): „Wenn ich irgend eine entscheidende und mir in ihren Erfolgen stets lieb gebliebene Einwirkung erwähnen soll, die mir zu teil geworden ist, so ist der Unterricht meines vortrefflichen Freundes und Lehrers Weisse, dem ich, wie wenig auch meine spätere Thätigkeit dieses Verhältnis hervortreten lassen mag, nicht nur der Anregungen auf weiteren Gebieten gar viele, sondern auch dem positiven Gewinn verdanke, über einen engeren Kreis von Gedanken so belehrt und in ihm befestigt worden zu sein, dass ich diesen wieder aufzugeben weder eine Veranlassung ausser mir, noch einen Trieb in mir gefühlt habe." „Die gegenseitige Befruchtung und Belebung des ästhetischen Ideals durch das ethische und des ethischen durch jenes, die Verknüpfung beider im Ideale des Göttlichen, war jenes Element im Gottesglauben Weisse's, das vor allem in Lotze's Anschauung und Lehre unvergessen nachwirkte." (Rud. Seydel in „Nord und Süd", 21. Bd., 1892, S. 378.)

Für Weisse und Lotze ist Gott keine abstrakte Idee, sondern persönlicher Geist und Liebe. Lotze hat allerdings Weisse's dialektische Spekulation ab-

gestreift. Die Grundlage der Lotze'schen Philosophie ist Realismus und Pluralismus; hierin folgt Lotze Herbart und steht im Gegensatz nicht nur zu Fichte-Schelling-Hegel, sondern auch zu den sogenannten spekulativen Theisten. Die „pantheistische Färbung" des Lotze'schen Theismus stammt jedoch nicht aus der Fichte-Schelling-Hegel'schen Spekulation, sondern aus einer anderen Wurzel. Hartmann musste wissen, dass Lotze den Begriff der Einheit des Absoluten gewann, nicht durch idealitische Spekulation, sondern ganz realistisch ausging von dem Problem der Wechselwirkung zwischen Einzeldingen und uns zuletzt die notwendige Annahme eines einzigen realen Wesens, das Geist und Person sein müsse, aufwies.

Lotze nähere sich dadurch dem Aufklärungsrationalismus eines Lessing und Herder, sagt E. v. Hartmann, und kurz hinterher: „Gerade der hervorstechende Rationalismus Lotze's macht ihn (ähnlich wie Krause) zu einer der Aufklärungsperiode verwandten Erscheinung (Seite 43). Um die Richtigkeit dieser Behauptungen zu prüfen, wollen wir erst den Begriff des Rationalismus in dem hier gebrauchten Sinn feststellen. Man versteht unter Rationalismus in dem hier angewandten Sinne die theologische und philosophische Richtung, welche in Glaubenssachen den Gebrauch der Vernunft nicht nur für erlaubt, sondern für notwendig hält, um die göttliche Offenbarung aufzufassen und zu prüfen. Als den bedeutendsten Vertreter dieser Anschauung und Begründer derselben nennen wir Chr. Wolff, der in seiner „Natürlichen Theologie" eine Vernunftreligion der positiven gegenüber stellte.

Der Rationalismus behauptete also eine Vernunfterkenntnis der Gottheit. Ihn interessierte an der Religion nicht das in der Erfahrung vorliegende psychologisch-historische Phänomen, sondern nur ihr

transcendentes metaphysisches Objekt. Existenz und Attribute Gottes sind daher der Gegenstand von Wolff's „Theologia naturalis". Mangel an geschichtlichem Sinn, die Unfähigkeit, sich in den Geist der Zeiten, Völker und Religionen hineinzuversetzen, bildet den gemeinsamen Grundzug des „Aufklärungsrationalismus".

Finden wir nun bei Lotze die Merkmale des Rationalismus, welche wir soeben in wenigen Worten aufgezeigt haben? Es möchte auf den ersten Blick so scheinen. Wir finden, dass Lotze wie Wolff's „Theologia naturalis", wie die Religionsphilosophie eines Mendelssohn u. a. das metaphysische Problem in den Mittelpunkt seiner Erörterung stellt. Das psychologische Problem wird gar nicht erörtert und das historische Problem in nur wenigen Sätzen gestreift. Zugeben wollen wir auch E. v. Hartmann, dass auch Lotze in erster Reihe das Problem der Persönlichkeit Gottes, der individuellen Unsterblichkeit und der Willensfreiheit interessierte. Allein wir behaupten, dass ein wesentlicher Unterschied zwischen Lotze und den Rationalisten besteht. Der Rationalismus hält an einer Vernunfterkenntnis der Gottheit fest. Es wird der Versuch gemacht, durch logische Beweise das Dasein des transcendenten Objektes der Religion, die Existenz Gottes zu begründen. Religiöse Erkenntnis ist also gleich Vernunfterkenntnis. Ist das auch Lotze's Standpunkt? Nach Lotze ist Religion die Erkenntnis der göttlichen Weltordnung und die Einordnung unseres Lebens in sie als Bedingung unseres Heils. Sie verläuft in Urteilen des Gemütes über den Wert der Welt im Einzelnen und im Ganzen und die Erfüllung, welche der Weltlauf seinen ununterdrückbaren Bedürfnissen gewährt oder versagt. Die Religion beruht auf dem Fundament des Glaubens, nicht dem des Wissens.

Mit dem theoretischen Erkennen des Verstandes hat die Religion nichts gemein, denn bei jenem handelt es sich um allgemeine Gesetze, bei dieser um einzelne Thatsachen. Wahr ist dort, was den Gesetzen unseres Denkens entspricht, hier, was sich durch seinen eigentümlichen Wert als notwendigen Bestandteil der göttlichen Welt- und Lebensordnung bekundet. Es handelt sich also hier nicht um Seinsurteile, sondern um Werturteile. Es besteht hier ein fundamentaler Unterschied.

Für den Rationalismus giebt es eine vernünftige Erkenntnis des Göttlichen, und demgemäss sucht er auch die Richtigkeit dieser Erkenntnis zu erweisen. Bei Lotze giebt es keine theoretische Beweisführung für die Richtigkeit meiner religiösen Erkenntnis, welche auf Werturteilen meines Gefühls basiert, sondern die Religionsphilosophie hat nur die bescheidene Aufgabe, nachzuweisen, dass die aus wissenschaftlicher Betrachtung gewonnenen Begriffe von Gott und der Welt und ihrer Beziehung zu einander dem Inhalte unserer religiösen Erkenntnisse nicht widersprechen. Unser Glaube wächst nicht auf theoretischem Boden, sondern entsteht aus der sittlichen Natur des Menschen, bedarf aber Stützen, die aus dem Baume der Erkenntnis geschnitten sind.

Indem Lotze das religiöse Erkennen aufbaut auf das sittliche Erkennen, berührt sich Lotze nahe mit Kant und Fichte. Der Gottesglaube wächst aus dem sittlichen Gefühl heraus. Die Ethik führt nach Kant zu Gott, nicht die Metaphysik. Ein Postulat der reinen praktischen Vernunft nennt Kant die Existenz Gottes. Mit Fichte erkennt auch Lotze das Sittliche als das absolut bestimmende Prinzip alles Seins. Alles Leben ist nicht um seiner selbst willen da und nicht durch sich selbst, sondern lediglich als Mittel des sittlichen Endzwecks.

Durch diese Grundanschauung erhebt sich Lotze weit über das Niveau des Aufklärungsrationalismus. Wenn Hartmann einmal sagt, Lotze nähere sich dem Aufklärungsrationalismus eines Lessing und Herder, und wenige Zeilen hinterher erklärt, Lotze's Rationalismus sei eine der Aufklärungsperiode des 18. Jahrhunderts verwandte Erscheinung, so besteht unserer Ansicht nach zwischen diesen beiden Behauptungen ein Widerspruch, vorausgesetzt, dass wir Hartmann's zweite Behauptung dahin richtig verstanden haben, dass Lotze mit seiner Religionsphilosophie auf dem Boden der Leibniz-Wolff'schen Schule und der sog. Popularphilosophen stehe. Es ist leicht, zu zeigen, dass Lessing und Herder nicht zu den Rationalisten („im gewöhnlichen Sinne") gehören. Lessing hat einen Kampf gegen zwei Fronten geführt, sowohl gegen den Dogmatismus der kirchlichen Orthodoxie, wie gegen den unhistorischen Rationalismus. Dem Aufklärungszeitalter mit seinem interkonfessionellen Glauben an Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit fehlte der Begriff der geschichtlichen Entwickelung. Am wenigsten natürlich unter allen Gebilden der Geschichte vermochte diese nivellierende Verstandesaufklärung der Religion gerecht zu werden, deren lebensvollste Erscheinungen aus dem Herzen stammen und nicht in deutliche Begriffe, sondern in phantasievolle Bilder und rätselhafte Symbole sich kleiden. Lessing hatte den Begriff der Entwickelung von Leibniz übernommen und damit den Schlüssel gefunden zu einer lebensvollen Auffassung nicht nur der Natur sondern auch des Geisteslebens und so auch in der Religionsgeschichte nicht eine Reihe zufälliger Erscheinungen, sondern eine Entwickelung, eine „Erziehung des Menschengeschlechts" erblickt. Er verwirft nicht wie der Rationalismus die historischen Formen des religiösen Glaubens schlankweg als Irr-

tum und Aberglauben, sondern sucht in der Schale einen tiefen Kern. So versucht Lessing eine spekulative Umdeutung christlicher Dogmen, so z. B. der Trinitätslehre, der Lehre von der Erbsünde und von der Genugthuung.

Man vergleiche hiermit Lotze's Ausführungen im vierten Kapitel des achten Buches seines Hauptwerkes (die wir bei der Erörterung des historischen Problems eingehend berücksichtigt hatten) und man wird urteilen müssen, dass hier leider ein Mangel in Lotze's Religionsphilosophie zu konstatieren ist, der Ed. v. Hartmann's Vorwurf des Rationalismus begründet erscheinen lassen könnte. Hartmann hätte hier streng genommen behaupten müssen, dass Lotze den Rationalismus eines Lessing noch übertreffe.

Allerdings treten diese Erörterungen in den Grundzügen der Religionsphilosophie einigermassen zurück, da Lotze daselbst eben als Hauptaufgabe der genannten philosophischen Disziplin nur bezeichnet hatte den Nachweis derjenigen religiösen Ueberzeugungen, zu denen die Vernunft sich selbst notwendig hindrängt. Diese Erörterungen treten zurück, sagten wir; doch fehlen sie nicht ganz. Er erkennt die achtbaren Motive, welche zur Dogmenbildung geführt haben, er versteht ihren Sinn und ihre Bedeutung. (Vergl. S. 25 ff.)

Lessings Gottesbegriff unterscheidet sich wesentlich von dem der Philosophen des Aufklärungszeitalters. Der deistische Begriff des extramundanen persönlichen Gottes war ihm fremd, ja zuwider. Lessings Anschauung war Pantheismus, Monismus, jedoch nicht in dem Sinne Spinoza's. In der Abhandlung „Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott" weist Lessing nach, dass es keine Wirklichkeit ausser Gott geben könne, die Dinge vielmehr als Vorstellung in Gott zu denken seien. Er weicht darin von Spinoza

ab, dass er das Immanenzverhältnis auf eine Vorstellungsthätigkeit Gottes zurückführt. Mit Spinoza verwirft er auch jede äussere Teleologie, nimmt aber gegen Spinoza mit Leibniz eine immanente Teleologie, ein künstlerisch-harmonisches Schaffen der Gottheit an.

Am bestimmtesten aber unterscheidet sich Lessing von Spinoza durch die Betonung der Individualität. Gemeinsam mit Spinoza und Leibniz bekennt sich Lessing wiederum zu einem strengen Determinismus.

Wir haben die Bemerkungen über Lessing etwas weiter ausgesponnen, um nachzuweisen, dass sich zwar zahlreiche Aehnlichkeiten zwischen Lessing's und Lotze's Grundgedanken finden, dass aber die Behauptung, Lotze nähere sich dem Aufklärungsrationalismus eines Lessing insofern unrichtig ist, als eben Lessing über dem Niveau des Aufklärungsrationalismus steht. In einem modifizierten Pantheismus*), in der Hervorhebung der Individualität treffen sich Lotze und Lessing, desgleichen in der Verwerfung jeder äusseren Teleologie: in allen diesen drei Punkten aber stehen beide in diametralem Gegensatz zu dem Rationalismus der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts. Nur in einem der obengenannten Hauptpunkte trifft Lotze mit dem Rationalismus zusammen, — dieses Mal aber gegen Lessing —, in der Annahme der Willensfreiheit. Wir ersehen also wohl eine Uebereinstimmung zwischen Lotze und Lessing in wichtigen philosophischen Grundgedanken, müssen aber daran festhalten, dass Lessings Anschauung nicht die des Aufklärungsrationalismus ist.

*) Ich spreche hier von Lotze's Pantheismus, denn gegen den deistischen Gottesbegriff des Rationalismus erscheint er als solcher. Die Behauptung der Persönlichkeit Gottes seitens Lotze's kann nicht dagegen sprechen, denn Lotze's Persönlichkeitsbegriff ist ein wesentlich anderer.

Das gleiche gilt von Herder. Herder hat als Religionsphilosoph alle die verschiedenartigen Elemente und Ansätze zu einer positiven neuen Weltanschauung, wie sie von Spinoza, von Rousseau und Lessing gegeben waren, nicht bloss äusserlich gesammelt, sondern auch innerlich in sich verarbeitet. Daraus entwickelte sich eine Denkart, die ebenso von der Aufklärung wie vom Dogmatismus verschieden war. Ihm verdanken wir das berühmte Werk „Ideen zur Philosophie der Geschichte", dessen Bedeutung für die Geistesgeschichte des ganzen 19. Jahrhunderts unermesslich ist. Seine Grundanschauungen liegen in der gleichen Richtung, wie diejenigen Lessings. Was wir über Lotze's Stellung zu Lessing und dessen Stellung zu dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts sagten, können wir auch im Hinblick auf Herder wiederholen. Dass Lotze, wie Hartmann hervorhebt, gleich den Rationalisten die Begriffe der Persönlichkeit Gottes, der individuellen Unsterblichkeit und der Willensfreiheit in den Vordergrund stellt, kann uns noch nicht die Ueberzeugung aufdrängen, dass seine Religionsphilosophie rationalistisch sei. Sie sind Fundamente jeder religiösen Ueberzeugung, auch der christlichen. Zu diesen drei Begriffen führte uns eine Analyse der Religion als psychologisches Phänomens. Wir hatten dort darauf hingewiesen, dass die charakteristischen Ueberzeugungen einer jeden religiösen Ansicht, im Gegensatz zu blosser Verstandesansicht, dahin ausliefen, die sittlichen Gebote als den Willen Gottes, die endlichen Geister als Kinder Gottes und die Wirklichkeit als Reich Gottes zu bezeichnen.

Gewiss teilt Lotze diesen Optimismus mit dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts, aber nicht allein mit diesem. Diese lebendige, beseligende, trostvolle Ueberzeugung bildet eines der wesentlichsteu Ele-

mente, sagen wir das wesentlichste jeder religiösen Ueberzeugung. Die Zeugnisse für eine pessimistische Anschauung des Christentums sind nicht zahlreich; jedenfalls teilte Christus keineswegs den metaphysischen Pessimismus.

Wenn Lotze ferner mit den Rationalisten die Ueberzeugung teilt, dass das Glück aller Geschöpfe nicht nur der alleinige Zweck der Schöpfung, sondern auch die Grundlage der sittlichen Gebote ist, können wir darin gegen Hartmann keinen Mangel, sondern einen Vorzug der Lotze'schen Philosophie erblicken. Als eines der wichtigsten Resultate der Lotze'schen Ethik darf die Behauptung gelten, dass es eine sittliche Beurteilung des Handelns nur unter der Voraussetzung gebe, dass dies Handeln zu Lust und Unlust führt. Der Begriff eines unbedingten Sollens erschien Lotze unfassbar, er trat damit der teleologischen Moralphilosophie bei im Gegensatz zu der formalistischen, deren berühmtester Vertreter Kant mit seinem „kategorischen Imperativ" war. Wir halten dieses teleologische oder eudämonistische Moralprinzip als das einzige Prinzip fest, das widerspruchslos und verständig ist, wobei wir einen altruistischen, keinen egoistischen Eudämonismus im Auge haben.

Steckt nicht auch in dem Pessimismus ein grosses Stück Eudämonismus? Ich erinnere mich dabei immer an eine treffliche Bemerkung Nietzsche's. „Es giebt einen reichlichen, überreichlichen Genuss auch am eignen Leiden, am eignen Sich-leiden-machen, und wo nur der Mensch zur Selbstverleugnung im religiösen Sinne oder zur Selbst-Verstümmelung, wie bei Phöniziern und Asketen, oder überhaupt zur Entsinnlichung, Entfleischung, Zerknirschung, zum puritanischen Busskrampfe, zur Gewissens-Vivisektion und zum Pascalischen sacrifizio dell' intelletto sich überreden lässt, da wird er heimlich durch seine Grau-

samkeit gelockt und vorwärts gedrängt.“ (Jenseits von Gut und Böse, 6. Auflage, Leipzig 1896, S. 187. — Werke, Bd. VII.).

Darin, dass Lotze das christliche Dogma von der Erlösung übergangen hat, dass er jeglicher Erörterung der Begriffe des Bösen und der Sünde aus dem Wege ging, dass die Person Christi keinen Platz in seiner Religionsphilosophie fand, darin müssen wir allerdings einen grossen Mangel erblicken, und wir können daher den Vorwurf des „interkonfessionellen Theismus“ nicht für gänzlich unberechtigt halten.

Lotze hätte es nicht unterlassen sollen, die Thatsache der in der geschichtlichen Offenbarung der christlichen Gemeinde geschenkten Sündenvergebung, als des spezifisch religiösen Gutes der christlichen Religion, in den Bereich seiner Erörterungen zu ziehen. Die Sündenvergebung ist eben die notwendige Grundlage der christlichen Religion im Ganzen und Einzelnen. Im Zusammenhang damit fehlt auch jedes Eingehen auf den Begriff der Versöhnung. Der christliche Glaube ist die gewisse Zuversicht, von Gott als dem Vater Jesu Christi Sündenvergebung zu empfangen. Nicht damit allein bin ich schon Christ, dass ich die Lehren Jesu annehme, sondern erst dadurch, dass ich Christus eine höhere Bedeutung zuerkenne als die, der Verkünder der göttlichen Lehre und Vergebung zu sein, die Bedeutung nämlich, dass Gott um Christi willen den Sündern gnädig sein will und nur den zu ihm Gehörigen verzeiht.

„Es ist in keinem Anderen Heil, es ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darin wir sollen selig werden, als in dem Namen Jesu Christi“. — Das ist das Bekenntnis der christlichen Kirche. Mit diesem Bekenntnis sind ihre Märtyrer gestorben, und aus ihm schöpft sie noch heute, wie vor achtzehnhundert Jahren ihre Kraft. Den ganzen Inhalt der

Religion, das Leben in Gott, die Vergebung der Sünde, der Trost im Leide bindet sie an diese Person.

Unsere Hoffnung ruht auf dem lebendigen und erhöhten Christus. Damit kamen wir auf Lotze's Stellung zur Wunderfrage. Wir haben gesehen, dass seine Ansichten über diesen Punkt sehr schwankend sind, dass er z. B. dem Wunder der christlichen Himmelfahrt sehr skeptisch gegenüber steht. Christi Himmelfahrt ist nicht denkbar ohne seine Auferstehung. In der christlichen Auferstehung erblicken wir die erste Heilsthatsache. Wir müssen beachten, dass unsere Gesammtanschauung vom Christentum die Anerkennung der Auferstehung Christi voraussetzt, als einer Thatsache, an der das Privilegium Gottes, zu schaffen und aus dem Tod Leben zu schaffen, auf das direkteste bezeugt wird. Wir würden die christliche Gesammtanschauung abweisen, wenn wir diesen Schlüssel für unsere religiöse Gesammtansicht mit dem Argument preisgäben, dass die Herstellung eines Toten in das Leben dem Naturgesetz widerspräche.

Wiederum ruht auf dem Glauben an Christi Auferstehung die Hoffnung auf unsere eigene. Wie stellt sich Lotze zu dieser Frage? Wir sahen, im zweiten Kapitel des Hauptteils, dass Lotze die notwendige unendliche Fortdauer der menschlichen Seele leugnet und meint, dass Unsterblichkeit nur einem solchen geistigen Leben zukomme, in dessen Entwicklung ein Inhalt realisiert sei und von so hohem geistigen Werte, dass er in dem Ganzen der Welt unverlierbar erhalten zu werden verdiene. — Sei in der Seele nichts zu Stande gekommen, was eine unendliche Fortdauer erheische, so werde sie zu Grunde gehen. Lotze hat damit eine Anschauung in Frage gestellt, die mit zu den festesten Ueberzeugungen eines jeden religiösen Glaubens, in Sonderheit auch des christlichen gehört. Die Hoffnung auf ein ewiges und

besseres Leben ist der Hoffnungsanker in den Irrsalen dieses Lebens, sie gibt uns Mut, in den Tagen des Leids und Stärke in sittlicher Anfechtung. Eine Lebensanschauung, welche die Unsterblichkeit der menschlichen Seele in Zweifel zieht, kann unmöglich als christlich bezeichnet werden. Wir hoffen alle zu Gott, dass er auch den Geringsten unter uns aufnehmen wird in seine Herrlichkeit.

Ein wesentliches Verdienst der Lotze'schen Religionsphilosophie erblicken wir darin, dass er glaubt, an dem Begriff der Persönlichkeit Gottes festhalten zu müssen. Erinnert man sich daran, welchen Einfluss Spinoza's bekannte Formel „omnis determinatio est negatio" bis in die neueste Zeit ausgeübt hat, mit welcher Entschiedenheit man oft den Begriff einer absoluten Persönlichkeit als Nonsens zurückgewiesen hat, wie energisch selbst Theologen wie z. B. Biedermann darauf hingewiesen haben, dass die Begriffe Persönlichkeit und endlicher Geist sich decken, so muss man Lotze dankbar sein, dass er für den wissenschaftlichen Gedanken der Persönlichkeit Gottes eingetreten ist.

Fassen wir unsere Erörterungen über Lotze's Stellung zum Rationalismus und zum Christentum zusammen, so werden wir zu folgendem Resultat kommen: Der Rationalismus behauptet, dass Vernunfterkenntnis und religiöse Erkenntnis gleich seien. Wir verstanden unter Rationalismus eine theologische und philosophische Richtung, welche in Glaubenssachen den Gebrauch der Vernunft nicht nur für erlaubt, sondern in ihr das einzige Organ der Erkenntnis religiöser Wahrheiten erblickt. Bei Lotze dagegen sagen wir, dass es keine theoretische Beweisführung für die Wahrheit der religiösen Erkenntnis giebt, welche auf Werturteilen unseres Gefühls basiert, sondern dass die Religionsphilosophie nur die

bescheidene Aufgabe habe, nachzuweisen, dass die aus wissenschaftlicher Betrachtung gewonnenen Begriffe von Gott und der Welt und ihrer Beziehung zu einander dem Inhalte unserer religiösen Erkenntnis nicht widersprechen. Glauben und Wissen zu versöhnen, war die Hauptaufgabe der Lotze'schen Philosophie: sein Hauptverdienst wird das bleiben, dass er und zwar auf ganz neuen Wegen den Nachweis unternommen hat, dass unser Glaube an einen persönlichen Gott als den Schöpfer aller Dinge in keinem Widerspruch stehe mit den Grundgedanken, zu denen uns eine metaphysische Betrachtung des Weltganzen hinführte. Vergessen wollen wir dabei allerdings auch nicht, dass er, zumal in den „Grundzügen der Religionsphilosophie", so wichtige Seiten des religiösen Phänomens, wie dessen geschichtliche und psychologische Erscheinung, nicht mit einbezogen hat, und dass auch in seinem Hauptwerke die religiöse Thatsache der Versöhnung keine Stelle gefunden hat, Christi Person und Werk in keiner Weise gewürdigt wurde.

Vielleicht können wir sagen, Lotze wäre auch diesen Punkten gerecht geworden, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, an eine umfangreiche systematische Bearbeitung der Religionsphilosophie heranzutreten. Den bleibenden Wert der Lotze'schen Religionsphilosophie glauben wir einmal in der kritizistischen Trennung von Glauben und Wissen und in der Basierung der religiösen Ueberzeugung auf das sittliche Gefühl zu finden, zum andern in dem Nachweis, dass die Annahme eines persönlichen Gottes in keinem Widerspruche stehe zu den Resultaten einer streng wissenschaftlichen Betrachtung der Natur.

Curriculum vitae.

Der Verfasser dieser Arbeit, Thomas Friedrich Walter, wurde geboren am 19. Febr. 1872 zu Sindolsheim in Baden. Seine Vorbereitung zu den akademischen Studien erhielt er nach Besuch der Volksschule in Hirschlanden auf der Höheren Bürgerschule in Wiesloch (1881—1885) und auf dem Gymnasium in Tauberbischofsheim (1885—1891). Herbst 1891 bezog ich die Universität Heidelberg, um mich zunächst dem Studium der Theologie zu widmen und gleichzeitig meiner Militärpflicht zu genügen. Ostern 1893 bezog ich für weitere 2 Semester die Universität Berlin, welche ich dann mit Erlangen vertauschte, woselbst ich bis Herbst 1896 Philosophie und Kunstgeschichte studierte. Ich unterbrach meinen Erlanger Aufenthalt durch ein Semester (Sommer 1895) in Tübingen. Eine schwere Erkrankung veranlasste längeren Aufenthalt im Süden und Unterbrechung meines Studiums. Von Juli 1898 an war ich als Hilfsarbeiter an der Univ.-Bibliothek Heidelberg angestellt. Die Promotion erfolgte am 30. Okt. 1900 in Geschichte der Philosophie, systemat. Philosophie und Kunstgeschichte.

Meine Lehrer waren:

in Heidelberg: Holsten †, Hausrath, Wendt, Kuno Fischer, Caspari;

in Berlin: Harnack, Lommatzch, Kaftan, O. Pfleiderer, B. Weiss, Zeller, von Treitschke †;

in Tübingen: v. Kugler, E. Pfleiderer, Lange, v. Schönberg, Neumann;

in Erlangen: Falckenberg, Class, Flasch †, Eheberg, v. Bezold, Steinmeyer.

Ihnen allen herzlichen Dank!

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
3298
R4W3

Walter, Thomas Friedrich
Die religionsphilosophischen
Grundgedanken Hermann Lotze's

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 08 12 14 004 3